



O LIVRE- -ARBÍTRIO

ARTHUR SCHOPENHAUER

TEXTO INTEGRAL



 **Saraiva** de bolso





O LIVRE- -ARBÍTRIO

ARTHUR SCHOPENHAUER

TEXTO INTEGRAL



 **Saraiva** debolso

Arthur Schopenhauer (1788-1860), filósofo nascido em Dantzig (atual Gdansk, Polônia), foi contemporâneo de grandes pensadores como Goethe, Fichte e Schleiermacher, e exerceu importante influência no pensamento de Nietzsche e Freud, entre outros. Durante a maior parte da vida foi malcompreendido, e esteve em constante conflito com filósofos mais reputados como Hegel, com quem manteve uma disputa em torno de suas diferentes formulações ideológicas. Influenciado pelo orientalista Friedrich Majer, desenvolveu teses inspiradas na filosofia hindu e no budismo. A existência amargurada do filósofo, seu temperamento mórbido e sua solidão trágica proporcionaram a principal matéria-prima da sua filosofia, que encontrou imensa receptividade no homem contemporâneo.

Neste ensaio — **O livre-arbítrio** —, o pessimismo de Schopenhauer nos defronta com o problema da liberdade ante a necessidade, da determinação das ações individuais pela conformação inata e invariável do caráter do homem, para demonstrar que a liberdade reside no ser, e não na ação.

O LIVRE- -ARBÍTRIO

Arthur Schopenhauer

Biografia e prefácio
Afonso Bertagnoli

Tradução
Leandro de Oliveira



Saraivadebolso

Direitos reservados à EDITORA NOVA FRONTEIRA PARTICIPAÇÕES S.A.
© da tradução, 2012 by Lohengrin de Oliveira

Coordenação: Daniel Louzada

Conselho editorial: Daniel Louzada, Frederico Indiani,
Leila Name, Maria Cristina Antonio Jeronimo

Projeto gráfico de capa e miolo: Leandro B. Liporage

Ilustração de capa: Cássio Loredano

Diagramação: Filigrana

Conversão para e-book: Celina Faria e Leandro B. Liporage

Equipe editorial Nova Fronteira: Shahira Mahmud, Adriana
Torres, Claudia Ajuz, Tatiana Nascimento

Preparação de originais: José Grillo

CIP-Brasil. Catalogação na fonte

Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

S394L

Schopenhauer, Arthur, 1788-1860

O livre-arbítrio / Arthur Schopenhauer ; biografia e prefácio
Afonso Bertagnoli ; tradução de Lohengrin de Oliveira. - [Ed.
especial]. - Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2012.
(Saraiva de Bolso)

Tradução de: Über den Willen in der Natur

ISBN 9788520933077

1. Livre-arbítrio e determinismo. 2. Filosofia alemã. I. Título. II.
Série.

CDD: 123

CDU: 123.1

Livros para todos

Esta coleção é uma iniciativa da Livraria Saraiva em parceria com a Editora Nova Fronteira que traz para o leitor brasileiro uma nova opção em livros de bolso. Com apuro editorial e gráfico, textos integrais, qualidade nas traduções e uma seleção ampla de títulos, a Coleção Saraiva de Bolso reúne o melhor da literatura clássica e moderna ao publicar as obras dos principais autores brasileiros e estrangeiros que tanto influenciam o nosso jeito de pensar.

Ficção, poesia, teatro, ciências humanas, literatura infantojuvenil, entre outros textos, estão contemplados numa espécie de biblioteca básica recomendável a todo leitor, jovem ou experimentado. Livros dos quais ouvimos falar o tempo inteiro, que são citados, estudados nas escolas e universidades e recomendados pelos amigos.

Com lançamentos mensais, os livros da coleção podem acompanhá-lo a qualquer lugar: cabem em todos os bolsos. São portáteis, contemporâneos e, muito importante, têm preços bastante acessíveis.

Reafirmando o compromisso da Livraria Saraiva e da Editora Nova Fronteira com a educação e a cultura do Brasil, a Saraiva de Bolso convida você a participar dessa grande e única aventura humana: a leitura.

Saraiva de Bolso. Leve com você.

Sumário

Biografia
Prefácio

Capítulo primeiro
Definições
I — Que se entende por liberdade?
II — Que se entende por consciência?

Capítulo segundo
A vontade diante da consciência

Capítulo terceiro
A vontade diante da percepção exterior

Capítulo quarto
Conclusão e consideração mais elevada

Biografia

Arthur Schopenhauer nasceu a 22 de fevereiro de 1788 em Dantzig, sendo filho de Henrique Floris Schopenhauer, rico e conceituado negociante, e de Joana Troisener, ambos rebentos da velha burguesia. Dantzig era então cidade imperial livre; e foi precisamente o seu apego à independência dessa pátria em miniatura que, em 1793, com a anexação ab-rupta da mesma à Prússia, determinou o pai do filósofo — espírito liberal, imbuído de enciclopedismo francês e de costumes ingleses, caráter enérgico e generoso, violento em certos repentinos e sujeito a hipocondrias — a estabelecer-se em Hamburgo, não obstante os graves prejuízos que isso acarretou à sua fazenda. Destinava o filho a suceder-lhe na vida comercial, procurando dotá-lo, antes de tudo, de uma educação que lhe facultasse o “conhecimento do mundo”. Na idade de nove anos Arthur foi entregue aos cuidados de um armador naval em Havre, correspondente e amigo de seu pai: dois anos ali permaneceu, e ao regressar já havia esquecido quase toda a língua materna.

Aos 16 anos de idade despertava em si o gosto pelos estudos universitários. Para fazê-lo tomar uma resolução séria, o pai propôs-lhe esta alternativa: ou encerrar-se imediatamente em um colégio a fim de seguir um curso clássico ou acompanhar a família numa bela viagem de dois anos através da Europa, com a condição porém de, no regresso, entrar para um escritório e prosseguir a sua aprendizagem comercial. Não resistiu o jovem a esta segunda proposta; desse modo, conheceu a Holanda, onde possuía ascendentes do lado materno, e a Inglaterra, país em que se entregou por nove meses ao estudo do inglês, adquirindo um gosto indelével pelas coisas e costumes britânicos, além de particular horror à beatice anglicana. Passou-se depois a família Schopenhauer à França, visitando Paris, Bordéus, Lyon, a Provença, a Suíça e Viena d’Áustria, voltando a Hamburgo através de Dresde e Berlim.

Foi logo após o seu regresso que Henrique Floris Schopenhauer, atemorizado por convulsões financeiras na sua firma, as quais alteraram profundamente a sua saúde, faleceu subitamente, não ficando desse desenlace ab-rupto excluída a hipótese de um suicídio. A viúva Schopenhauer, vinte anos mais moça que o marido, não tardou em deixar para sempre Hamburgo, fazendo-se acompanhar de sua filha Adélia, nascida nove anos depois do filósofo. Fixou-se em Weimar, a Atenas de então. Bela, sedutora, inteligente e culta, um tanto “preciosa”, Joana Schopenhauer foi acolhida com entusiasmo pelo círculo em que pontificava Goethe. Atraída pela publicidade, não tardou a conquistar um renome fugaz com uma série de romances vazados no molde dos de Madame Stäel.

Arthur continuava em Hamburgo a sua prática comercial; não nutria porém nenhum entusiasmo por ela. Julgando ser um pouco tarde para iniciar os estudos preparatórios de uma profissão liberal, não se decidia a seguir qualquer roteiro de aprendizagem espiritual. Vieram-lhe em ajuda a mãe e o bibliotecário Fernow, que o decidiram a entrar para o colégio de Gotha em 1807, aos 19 anos de idade.

Entregou-se com sofreguidão ao estudo de línguas e literaturas clássicas conseguindo rapidamente um sólido conhecimento delas. Expulso da escola por uma sátira um tanto virulenta contra um dos professores, passou-se a Weimar, onde continuou os seus estudos sob as vistas maternas. Começa então aquele conflito de temperamentos, angustiosamente agravado por outras circunstâncias, que deveria separar para sempre mãe e filho. Schopenhauer recriminava-lhe a frivolidade; insociável, detestava a vida mundana que a genitora adorava.

O afeto inicial para aquele que não a queria ouvir, ternura abafada na incompreensão filial, esfriava lentamente...

Em 1809 Schopenhauer cursava a Universidade de Goetingen. Inscrito de começo em medicina, passou-se com entusiasmo para a filosofia. Ao estudo aprofundado de Platão e de Kant acrescenta o dos hindus, que lhe chegam por meio do orientalista Majer. Em 1811 passa a frequentar a Universidade de Berlim, onde assiste às memoráveis lições de Fichte, comentando-as com uma ironia glacial. Impedido de colar grau em Berlim, em virtude da guerra da independência contra Napoleão, na qual não desejou participar, preferindo a paz do trabalho, passa à Universidade de Iena, onde se

doutora com a tese *Sobre a raiz quadrada do princípio de razão suficiente*. Era o termo da preparação e o início da publicidade e da luta.

O batismo de fogo parte da própria mãe, que o critica sarcasticamente. Em Weimar se aproxima de Goethe; este o julga interessante, original e espirituoso, mas vê no jovem filósofo uma consciência bem diversa da sua. O autor do *Fausto* procura induzi-lo ao estudo da teoria das cores, que então o preocupava, todavia, não tardam a manifestar-se divergências entre ambos. Pela correspondência trocada acerca do tratado de Schopenhauer *Sobre a visão e as cores*, vemos os dois em campos diversos: o filósofo, almejando situar a questão, insistindo na certeza de ter razão, opõe o seu ponto de vista ao do ilustre ancião, com uma liberdade que não leva em conta qualquer consideração de ordem pessoal; Goethe, cheio de evasivas, refoge obstinada e polidamente a qualquer discussão, abstendo-se de apreciar a obra cujo manuscrito lhe confiara o jovem pensador. Observemos para aqueles que interpretam todas as ações e opiniões de Schopenhauer pelo prisma do amor-próprio e da vaidade, que nem por isso, até o final de seus dias, deixou de conservar o nosso filósofo a sua admiração e o seu respeito para aquele que, ao lado de Kant, era o maior dos alemães.

Em 1814 sobrevêm a ruptura definitiva das relações maternas. Não querendo Joana abster-se do convívio de um amigo demasiado íntimo, Gerstenberg, que se instalara em sua casa, Arthur deixa Weimar, transportando-se para Dresde, onde passou quatro anos entregue à meditação desse sistema que sentira, como dizia, germinar e crescer em si mesmo qual uma criança no seio maternal. Em 1818 termina a primeira redação de *Do mundo como vontade e representação*, a sua obra capital; Brockhaus, o famoso livreiro, em atenção à romancista, aceita o encargo de publicar essa obra do filho, que é apenas um terço da edição definitiva.

Segue-se uma temporada de repouso na Itália; Veneza, Bolonha e Florença atraem a simpatia do itinerante; em Roma, as suas atitudes desrespeitosas para com a religião e a Alemanha ferem profundamente alguns românticos intelectuais, seus compatriotas. Regressa, por Veneza, onde se detém em uma *liason* amorosa, que nem lhe faculta o tempo de conhecer pessoalmente Byron, para o qual era portador de uma carta de Goethe. Esse período de sua vida é extremamente obscuro.

Pouco depois voltava à Alemanha levado por má nova: falira uma casa de Dantzig na qual sua mãe e sua irmã empregaram toda a fortuna e ele apenas uma pequena parcela da sua. Ao impulso inicial de altruísmo, que o levava a compartilhar com elas o seu patrimônio, reagiu friamente; negou-se a assinar a concordata proposta pela casa, que se viu obrigada a reembolsá-lo até o último ceitil. Daí a acrimônia cada vez maior nas suas relações familiares, que fenecem completamente.

Parece que o filósofo agia egoisticamente, dominado apenas pelo empenho exclusivo de salvaguardar a todo custo a independência material indispensável à sua missão e à vida que delineara.

Em 1820 obteve o título de *privat-docente* da Universidade de Berlim, tendo feito um curso “sobre uma filosofia universal ou teoria da essência do mundo e do espírito humano”. Não obtém nenhum êxito nessa primeira e última tentativa didática e do contato direto com o público.

Isso, talvez, o levasse, mais tarde, àquela expressão: “Quereis matar um homem de gênio? Fazei-o professor universitário”.

Depois vem o isolamento. Detesta os pontífices da metafísica universitária oficial, ridicularizando com invectivas saborosas “esses professores que vivem da filosofia, mas não para a filosofia”. Teria tido razão? Lucraram Schelling, Fichte e Hegel com o ensino catedrático?

Renunciando ao professorado, torna a percorrer a Itália, em 1822. Em Florença mostra-se extremamente sociável, frequentando as famílias patrícias. Em 1824 permanece em Munique, voltando depois a Berlim, onde, entre 1825 e 1830, leva uma vida toda dedicada ao estudo e à meditação. Em 1831, fugindo a uma epidemia colérica, chega à metrópole do argentarismo judaico, à terra de Goethe: Frankfurt sobre-o-Meno. Desde então, a não ser em excursão de uma semana, em 1835, no vale do Reno, nunca mais se afasta dessa cidade, que parecia reunir as condições mais adaptáveis à sua saúde e ao seu gênero de vida, permanecendo ali até a morte, ocorrida trinta anos depois.

Era o isolamento completo. Aos 43 anos de idade, revoltado contra o injustificável silêncio dos contemporâneos sobre os seus livros, Schopenhauer pouco espera dos homens; cada vez mais misantropo, encerra-se na sua biblioteca e medita sobre as coisas do mundo, escrevendo admiráveis ensaios.

O seu caráter tem repentes desconcertantes. Correm lendas sobre os numerosos filhos do “inimigo das mulheres”. Faz-se acompanhar nas suas excursões pelo seu fiel cão *Pudel*; na pensão, às refeições, é o mais vivaz, eloquente e comunicativo dos conversadores; em casa, não recebe ninguém; pela rua é comum vê-lo estacar, em colóquios, gesticulando; dorme em pavimentos térreos pelo temor de incêndios, tendo sob o travesseiro duas pistolas carregadas; leitor do *Times*, é esse o seu único contato com a vida internacional... Todavia, continua concorrendo aos concursos das academias escandinavas e escocesas; negam-lhe porém um prêmio sob o fundamento de ter ousado criticar em seus escritos os “maiores filósofos contemporâneos”. A ciência oficial tinha então, como hoje, as suas exigências; Schopenhauer não podia criticar os “maiores”... E a eterna fossilização das cátedras, que nunca — especialmente em nossos dias — estão à altura das gerações novas, que pretendem educar impondo-lhes os seus freios, como se assistíssemos à volta de *Incitatus*.

Há males que vêm para bem. A crítica dos *preparadores de clisteres*, dos *papa-toucinhos* serviu para focalizar o nome do filósofo; apareceram os discípulos, os comentadores, os entusiastas, Frauenstädt à frente.

Dia a dia a sua filosofia vinha conquistando novos adeptos. Em 1851 publica *Parerga e Paralipomena*, com o ânimo de quem cumpre “uma missão no mundo”; a hora gloriosa soara enfim! O seu nome transpõe a fronteira de todos os países cultos: “Vede como a glória cresce qual um incêndio; isso não se opera em sentido aritmético mas em progressão geométrica e, antes, cúbica. Agora os professores poderão encafurdar a cabeça na poeira, se quiserem fazê-lo. Cacetadas!”

O grande pessimista via o *Nirvana* desejado aproximar-se, mas não podia conter a sua satisfação íntima: “Posteridade, és minha” — dizia como Bocage. Os seus últimos anos foram serenos: não temia o banquete dos vermes; entristecia-lhe apenas a convicção íntima de que a sua filosofia seria repasto do tétrico e grasnante corvoame dos professores. Tristeza profética e bem-fundamentada...

Schopenhauer sentia como que um regresso à mocidade nos seus últimos anos de vida. Glorioso festejado, Frankfurt compreendeu então qual a natureza da ocupação e quanto valia tão ilustre hóspede. A ânsia de viver do filósofo, que pretendia alcançar os cem anos de

Fontenelle, foi traída. A 21 de setembro de 1860, aos 72 anos de idade, deixou de existir, depois de uma agonia plácida e imperceptível.

No seu túmulo, por especial recomendação testamentária, apenas se gravaram duas palavras: “Arthur Schopenhauer”.

A obra de Schopenhauer é imensa, repontando em livros capitais: *Do mundo como vontade e representação — Sobre a raiz quadrada do princípio da razão suficiente — A vontade da natureza — O livre-arbítrio — O fundamento da moral e Parerga e Paralipomena*. A esses tratados se acrescentam os seus magníficos ensaios acerca da filosofia kantiana, os seus aforismos sobre a sabedoria da vida, os seus pensamentos e fragmentos (*As dores do mundo — O amor — A morte — A arte e a moral — A honra*) e, além dos admiráveis opúsculos acerca dos escritores e do estilo, da filosofia universitária e dos filósofos, da religião, da ética, da política, do direito, da metafísica, da estética, das mulheres, da filosofia científica e natural, da história, da filosofia, das aparições, do budismo, da nicromancia, e tantos outros, que formam um total de dezenas de volumes e que aparecem em livrarias batizados de nomes os mais diversos.

* * *

Schopenhauer tinha por hábito acrescentar aos seus livros, em apêndices e em capítulos enxertados maneiramente, conclusões elucidativas do texto que por vezes tornam enfadonha a leitura da obra. Daí os comentadores preferirem as edições *princeps* de alguns dos seus livros, dispensando os apêndices, que nem sempre vêm a propósito.

No presente ensaio seguimos as edições mais autorizadas, aquelas que se reportam, linha por linha, ao texto da memória enviada pelo grande filósofo à Academia Real da Noruega, em 1838.

Afonso Bertagnoli¹

Prefácio

O universo concebido como uma ilusão, como fenômeno cerebral, não sendo verdadeiramente real tudo o que percebemos; a vida humana tomada como uma simples repetição; o progresso tido como equívoco; a individualidade acoimada de fatuidade; a criação apresentada como vulgar miragem; o futuro como sentido vago; o tempo como fantasma; os fastos da história como eterna mesmice; o caráter como imutável; a vontade cega, alógica, inconsciente...

Seria possível assentar em bases desse jaez, com a renúncia de todo querer e a extirpação da vontade individual um sistema filosófico? Schopenhauer demonstrou essa possibilidade.

Não é criadora essa vontade, porque tudo o que ela produz — como afirmou Keyserling — é aparência, e o que resolve, miragem; mas, conquanto nada seja por ela criado, existe...

Negação do conceito em que se prisma, é, contudo, vontade. Impotente ou não, adelgada através da eternidade, no vago da metafísica, essa vontade constitui um como o NON de Vieira, é a atribulação dos intérpretes, daqueles que querem ver profundamente. Há uma coisa, diz o filósofo, a única no mundo, que não é conhecida apenas de modo indireto, isto é, sob forma de representação, mas ainda diretamente e como um dom interior imediato; e isso que, pressentido fora de mim, eu denomino, com precisão, meu Querer.

Sendo certo que entrevejo nela o que constitui o fundo e a essência do meu próprio ser, tenho o direito — eu, que faço parte integrante da natureza — de aplicá-la, conservando-lhe o nome, à interpretação de todo o Universo, constituindo um princípio único, ao qual se reporte o conteúdo interior e recôndito de todos os fenômenos e de todos os seres.

Como esse Querer é virtualmente desejo — desejo de ser —, e esse desejo necessariamente sofrimento; como esse Querer sofredor só atinge a redenção renunciando-se a si mesmo — por ter alcançado num indivíduo a intuição de sua própria essência e unidade no concerto de todas as criaturas, apercebendo-se como um mutilado no conflito emaranhado dos desejos e egoísmos; — eis a realidade do Querer de Schopenhauer.

O avivador do Nirvana no Ocidente, o grande deformador, passou incólume diante das objeções pretéritas de Cohen, Hayn, Fischer, H.S. Chamberlain e de Simmel; a sua influência envenenou Hartmann e Nietzsche mas enfibrou Wagner.

Serve-lhe um estilo admirável, esse estilo que faltou a Hegel. A sua inteligência é dotada de uma lucidez intuitiva maravilhosa, de rara agudez de observação e perspicácia psicológica, se bem não possuísse a lógica hegeliana, a mestria de Kant, o poder de abstração de Spinoza e a profundidade de meditação de um Plotino. Tivesse esses dons, seria o maior pensador de todos os tempos. Um filósofo contemporâneo julga atinar com o seu defeito: “a falta de verdadeira potência na geração das ideias”. Em Schopenhauer a ideia fundamental não condiciona a lógica como a lei vital da evolução; o conjunto dos elementos não é construtivo, não sendo também o seu sistema uma consequência absolutamente necessária do princípio.

Criticando-o, afirma Keyserling: “A metafísica da vontade não implica o ilusionismo; o ponto de vista crítico foi colhido fora; o pessimismo jorrou de uma fonte distanciada; a demonstração da vontade a que chegou, nega o princípio do sistema”.

Não soube Schopenhauer conglobar o seu espírito e condensá-lo em unidade intensa, motivo por que não conseguiu encontrar a sua forma interior.

Era extremamente sensível à influência de outros sistemas, que aceitava por partes, com certa dose de ecleticismo.

A curiosidade, um certo apego à originalidade e o trato de temas pouco científicos prejudicaram-no.

A filosofia de Schopenhauer é um mosaico de doutrinas já expostas por outros pensadores. Vislumbra-se nela, aqui e acolá, a luminária preponderante dos mestres antigos e modernos. Nisso acordam todos os seus críticos.

Declara-se discípulo de Kant, admitindo duas teses fundamentais do criticista: a necessidade de submeter à crítica o entendimento

humano para determinar os seus limites e a contingência de não ultrapassar os limites da experiência e de renunciar ao conhecimento de tudo o que é transcendente, como Deus. Separa-se, porém, dele ao admitir que até no terreno da experiência pura é possível uma ciência metafísica, desde que se sistematize, abraçando a experiência por completo. Esta metafísica, pondera o filósofo, indiferente ao teísmo ou ao ateísmo, “deverá limitar-se a uma cosmologia, não lhe sendo dado converter-se em teologia. Deve, ainda, circunscrever-se a este mundo e exprimir completamente o que o nosso mundo é no seu fundo mais íntimo, que é tudo o que se pode dizer lealmente. Eis aqui a razão pela qual a minha doutrina, quando atinge ao seu ponto culminante, toma o caráter negativo e acaba por uma negação. A verdadeira filosofia é a que nos ensina a conhecer a essência do mundo, elevando-nos acima dos fenômenos; não se indaga **DONDE** vem o mundo, nem **AONDE** vai, nem **POR QUE** existe, mas tão somente o que **É**”.

“Todas as demais questões — pondera ainda Schopen-hauer — são transcendentais; as formas e as funções da inteligência não servem para resolvê-las, sendo a inteligência tão impotente em relação a elas, como a sensibilidade diante da qualidade dos corpos, cujo sentido nos falta. Fatalmente ligada à lei da causalidade ou do determinismo, a inteligência apenas conhece o que está sujeito a essa lei. Os metafísicos dogmáticos e transcendentalistas, multiplicando os ‘por quê?’ e os ‘onde procede?’, esquecem que ‘por que’ significa causa e que não há causa e efeito fora da sucessão dos momentos do tempo (teoria kantiana); que, por conseguinte, na esfera do que não está sujeito à forma do tempo nem à do espaço, no terreno do transcendente, o **POR QUE** carece de sentido, pois não há nisso antes nem depois. Por todos os lados, o pensamento tropeça com problemas irresolúveis, como com as paredes de uma prisão... A essência das coisas é inacessível à inteligência, e não só à nossa, mas provavelmente à inteligência em geral; é, a um tempo, ininteligível e ininteligente, e a inteligência não é senão uma forma, um apêndice, um acidente...”

Schopenhauer declara compartilhar, nesse ponto, com as doutrinas de alguns filósofos eleáticos (Xenofanes, Parmênides, Zenão, Melisso), com as de Scoto Erigena, de Bruno, de Spinoza e de Schelling quanto à unidade essencial de todos os seres, fazendo porém algumas restrições, nas quais declara distanciar-se dos

panteístas. Envereda para a demonstração do seu mundo noumênico, pantélico.

“A minha vontade é, pelo contrário, uma resultante da experiência. Procedo, como deve proceder toda a ciência verdadeira, do conhecido para o desconhecido. A fonte de todo o conhecimento para a metafísica, é somente a experiência, tanto a experiência interna como a externa. A filosofia não pode ser construída com ideias abstratas. Essência, substância, perfeição, necessidade, absoluto, infinito, são palavras que parecem caídas do céu, mas que, como todas as ideias, devem derivar-se de intuições primitivas da consciência... O meu método, portanto, é experimental, analítico, indutivo; o dos metafísicos panteístas é sintético, é dedutivo. Finalmente, o panteísmo é sinônimo de otimismo; porém, no meu sistema, o mal que existe no mundo é reconhecido e confessado na sua realidade plena; sob este aspecto, o meu sistema se distingue da maior parte das filosofias antigas e modernas, especialmente das de Spinoza, Leibnitz e Hegel. Em relação a Spinoza, é como o Novo Testamento diante do Antigo.”

A situação de Schopenhauer entre Kant e Hegel está perfeitamente delineada. Enquanto o primeiro afirma que a metafísica nada pode saber, e o segundo que tudo pode saber, Schopenhauer, por sua parte, pensa que pode saber algo.

Que pode saber? Tudo se contém na experiência; é um “dogmatismo imanente”.

Tendo o idealismo como fundamento de toda a verdadeira filosofia, afirma Schopenhauer, ao expor a sua teoria do conhecimento: “O mundo é minha representação” (DIE WELT IST MEINE VORSTELLUNG).

Os fundamentos da filosofia se limitam aos fatos da consciência. O mundo, como representação, como objeto, não é senão causalidade. Aí reside a sua realidade empírica. Por outro lado, “toda causalidade só existe no intelecto e para o intelecto; todo esse mundo real, isto é, ‘efetivo’, está sempre, como tal, condicionado pelo intelecto, não sendo nada sem ele”.

Como fenômeno, o mundo é nossa representação; só existe para a nossa inteligência.

Possuímos um sentido constante para a ação, tendência que umas vezes é desejo espontâneo, imotivado, e outras vontade reflexa e

motivada; mas o desejo, prescindindo da intervenção da inteligência, não difere da vontade.

Propender para alguma coisa é agir; agir é fazer; fazer é querer. “Fazer e querer não se diferenciam — diz Schopenhauer — senão pela reflexão; na realidade, são a mesma coisa”. A nossa essência é a vontade; deve ela ser o fundo de toda ação, tanto dentro, como fora do homem. Toda força natural é uma vontade. O conceito de força tem como base o conhecimento do mundo objetivo, isto é, o fenômeno, a representação. É o conceito de vontade o único que não procede do fenômeno puro ou da mera representação; pelo contrário, vem de dentro, saindo da consciência de cada um, que reconhece nele, imediatamente, a sua própria individualidade, sem forma alguma.

O primeiro caráter da vontade é a universalidade. No seio da natureza tudo QUER, porque tudo realiza esforços, tudo deseja viver, tudo age e vive. O próprio corpo não é senão a vontade tornada visível, a vontade feita objeto, “a vontade objetivada”.

O segundo caráter é a indestrutibilidade. As forças desaparecem, mas o fundo sempre permanece como vontade de viver que, cessando de manifestar-se por um lado, manifesta-se por outro. A vontade pessoal perece; a universal é imperecível.

O terceiro caráter da vontade é a liberdade absoluta. “*O livre-arbítrio*”, com elegância e propriedade, elucidar-nos-á acerca da doutrina sustentada por Schopenhauer, que afirma que a liberdade reside no SER e não na AÇÃO.

Este magnífico tratado tem sido discutidíssimo nas suas conclusões, provocando críticas profundas, como a de Fouillée. Lê-lo pacientemente é uma festa para o espírito.

O pessimismo de Schopenhauer é contagioso mas artificial; dissipa-se facilmente. Criador da filosofia da impotência, não lhe é dado construir. Com as suas tendências opostas umas às outras e com os seus conceitos contraditórios teve material para levantar, pedra a pedra, um monumento soberbo. Falta-lhe porém a ligamentadora de tudo isso; as suas ideias, bem longe de se concretizarem em forças capazes de modelar a realidade empírica — pondera um dos seus críticos — foram para ele apenas pedras desarticuladas de um edifício de belas perspectivas exteriores.

A sua doutrina, porém, exposta com uma sequência cativante, é sedutora. Prejudica-a a variabilidade; falta-lhe um cunho emotivo

sincero. Tudo isso, entretanto, é belo, possuindo atrativos indizíveis. O pleno conhecimento do EGO e do mundo, que é mau, e do mal, que é a essência da própria vida, conduz a alma à escolha entre a vontade de viver ou a de deixar de viver. Como realizar esta escolha? Não é por um pretenso livre-arbítrio, mas por meio da liberdade que constitui o fundo da Vontade universal; atinge-se então a libertação perfeita, o aniquilamento, o NIRVANA.

Grande e luminoso artista!

A. B.

Capítulo primeiro

Definições

Empreendendo o trato duma questão de tanta importância, tão séria e difícil, que se associa a um dos problemas capitais da filosofia moderna e contemporânea, a primeira necessidade que se nos depara é a de sermos de uma exatidão minuciosa. Será, pois, oportuno colocar como antecessória da nossa discussão a análise das noções fundamentais sobre as quais se desenvolverá, em seguida, o raciocínio.

I - Que se entende por liberdade?

Considerado exatamente, o conceito de liberdade é negativo. Com isso não fazemos mais do que formular a ausência de qualquer impedimento e de qualquer obstáculo, dado que o obstáculo, sendo manifestação da força, deve indicar uma noção positiva. O conceito de liberdade pode ser considerado sob três aspectos bem diferentes, dos quais provêm três gêneros diversos de liberdade, correspondentes a três diferentes maneiras com que pode apresentar-se o obstáculo, ou seja: a liberdade física, a liberdade intelectual e a liberdade moral.

1.º) — *A liberdade física* consiste na ausência de qualquer obstáculo de natureza material. É precisamente nesse sentido que se costuma dizer: um céu *livre* (desanuviado), um horizonte *livre*, o ar *livre*, a eletricidade *livre*, o livre curso de um rio (quando não seja mais entravado por montanhas ou cataratas) etc. Entretanto, quase sempre, no nosso pensamento, a ideia de liberdade é um atributo dos seres do reino animal, cujo caráter particular reside no fato de que os seus movimentos emanam da vontade, dizendo-se *livre* quando nenhum obstáculo material se opõe à sua execução.

Observamos, contudo, que esses três obstáculos podem ser de três espécies bem diversas, enquanto a faculdade cujo exercício impedem é sempre idêntica a si mesma, ou seja a vontade; tal é a razão, além de uma simplicidade maior, por que se prefere considerar a liberdade sob o ponto de vista positivo. Daí termos a palavra *livre* como indicadora da qualidade de todo ser que se move por ato da própria vontade, não agindo senão de conformidade com essa, inversão que não muda em nada, por outra forma, a essência da noção.

Nessa acepção física da liberdade, diz-se, como vemos, que os homens e os animais são *livres* quando nem grilhões, nem laços, nem enfermidades e nenhum outro obstáculo físico ou material

constranja as suas atividades ou impeça as suas ações, obedecendo estas, sim, exclusivamente à própria vontade.

Esta aceção física da liberdade, julgada sobretudo como atributo do reino animal, constitui a aceção original, imediata e também a de uso mais comum. Considerada sob esse ponto de vista, a liberdade não poderia prestar apoio a nenhuma espécie de dúvida ou de controvérsia, dado que, a cada momento, a experiência afirma a sua realidade.

Com efeito, assim que um animal age unicamente pela vontade própria, diz-se que ele é *livre*, atribuindo tal significação à palavra sem levar em conta outras influências que podem ser exercidas sobre a sua própria vontade. A ideia de liberdade, se atendermos a essa significação popular que acabamos de precisar, implica simplesmente a *potência de agir*, isto é, a ausência de obstáculos capazes de entrar a ação. É precisamente nesse sentido que dizemos: o pássaro voa livremente no ar, as feras erram *livres* nas florestas, a natureza criou o homem *livre*, somente o homem *livre* é feliz. Dizemos também que um povo é *livre* quando não é governado senão por leis que ele mesmo formulou, dado que assim obedece à própria vontade. A liberdade política deve estar, por conseguinte, irmanada à liberdade física.

Entretanto, apenas desviamos a vista dessa liberdade física para considerar a liberdade sob os seus outros dois aspectos, não nos encontramos mais diante da significação popular da palavra, mas sim de um conceito plenamente filosófico, abrindo esse conceito, como todos sabem, portas a numerosas dificuldades. Com efeito, é necessário distinguir, além da liberdade física, duas espécies de liberdade diferentes, isto é: a liberdade intelectual e a liberdade moral.

2.º) — *A liberdade intelectual* — aquela que Aristóteles entende significar com as palavras: o voluntário e o involuntário reflexos —, é considerada aqui somente para apresentar a lista completa das subdivisões da ideia de liberdade, atribuindo-lhe o segundo lugar, porquanto essa, dada a sua natureza, está mais próxima da liberdade física do que a liberdade moral.

3.º) — Em seguida, passarei, todavia, ao exame da terceira espécie de liberdade, a *liberdade moral*, que constitui, exprimindo-

nos com uma propriedade rigorosa, o *livre-arbítrio*, tema sobre o qual versa a questão proposta pela Academia Real.

Essa noção se relaciona sob um aspecto com a da liberdade física, e é esse vínculo que existe entre elas que explica a origem desta última ideia, derivada da primeira, da qual, em muito, é necessariamente posterior.

A liberdade física, como foi dito, não se relaciona senão com os obstáculos puramente materiais, e a ausência desses obstáculos é suficiente para constituí-la no mesmo instante.

Observou-se, contudo, em numerosas circunstâncias, que um homem, não sendo constrangido por obstáculos materiais, era afastado da ação (para a qual a sua vontade certamente se determinaria em qualquer outra circunstância) devido a motivos fortuitos, como por exemplo pelas ameaças, pelas promessas, pelo receio de algum risco possível e assim por diante.

Perguntou-se então se esse homem, submetido a influências tais, ainda seria livre, ou se, em sentido oposto, um motivo antagônico de uma força suficiente pudesse, a par de obstáculo de natureza física, tornar impossível determinada ação de sua vontade.

A resposta a semelhante questão não poderia oferecer nenhuma dificuldade ao senso comum: era evidente que um motivo não poderia agir à guisa de uma força física dado que uma força física, suposta apreciavelmente grande, pode facilmente ultrapassar, de modo irresistível, à força corporal de um homem; nenhum motivo, contudo, é irresistível em si mesmo, não podendo ser dotado de uma força absoluta.²

É fácil, todavia, conceber como seja possível, sempre, confrontar um motivo oposto mais forte, desde que um motivo daquele gênero seja disponível e que o indivíduo em foco possa ser por ele determinado. Como prova disso, não vemos, pois, o modo por que o mais poderoso entre todos os motivos, na ordem natural, o instintivo amor à vida, parece em certos casos inferior a tantos outros, como se observa no suicídio, além de em todo exemplo de devotamento, de sacrifício ou de irrefragável firmeza no professar determinadas opiniões.

Reciprocamente, a experiência nos ensina que as mais refinadas e cruciantes torturas foram vitoriosamente suportadas com a ajuda deste pensamento, dado que a vida não podia ser conservada senão a esse preço. Ainda que fosse demonstrado por esse meio que os

motivos não encerram em si algum constrangimento objetivo ou absoluto, poder-se-ia contudo atribuir-lhe uma influência subjetiva e relativa exercida sobre a pessoa de que em espécie se trata, o que, no final, culminaria em idêntico resultado: a supressão parcial da liberdade. Em continuidade, o seguinte problema ficaria sempre por resolver: — A vontade em si mesma é livre? — A noção de liberdade, que até então não fora concebida senão sob o ponto de vista de *potência de agir*, apresentava-se agora encarada sob o ponto de vista da *potência de querer*, resultando daí, imediatamente, um novo problema: o próprio *querer é livre*? A definição popular de liberdade (física) pode conglobar ao mesmo tempo esse segundo aspecto da questão? Eis o que um exame atento não nos permite admitir. Já que, segundo essa primeira definição, a palavra *livre* significa simplesmente “conforme a vontade”, desde então, indagar se a vontade em si é livre, constitui a mesma coisa que indagar se a vontade é idêntica à vontade, o que é uma coisa evidentíssima, não concluindo, todavia, em nada.

O conceito empírico de liberdade autoriza-nos a dizer: — “Eu sou livre, desde que posso *fazer* aquilo que *quero*”; mas essas palavras “o que quero” pressupõem já a existência da liberdade moral.

Ora, é precisamente a *liberdade de querer* que agora está em questão, devendo, pois, o problema apresentar-se de seguinte forma: — “*E podes também querer o que queres?*” — o que faria presumir que todo ato de volição dependesse ainda de um ato de volição precedente. Admitamos que se respondesse em sentido afirmativo a essa pergunta; logo, porém, se nos depararia outra: — “*E podes também querer aquilo que queres?*” — e assim, indefinidamente, iríamos escalando a série das volições, considerando cada uma delas como dependente de volição anterior e de ordem mais elevada, sem jamais chegar por esse caminho a uma volição primitiva suscetível de ser considerada como isenta de qualquer relação ou de qualquer dependência.

Se, por outro lado, a necessidade de encontrar um ponto fixo nos levasse a admitir semelhante volição, poderíamos com idêntico bom senso, escolher por volição livre e incondicionada a primeira da série, como aquela de que realmente se tratasse, o que reduziria o quesito a este outro bem mais simples: “Podes querer?”

Bastaria responder afirmativamente para talhar rente o problema do livre-arbítrio? Mas é precisamente acerca de tal problema que se

deve tratar, continuando tudo indeciso. É, portanto, impossível estabelecer uma conexão entre o conceito original e empírico da liberdade, que se relaciona unicamente com a potência do agir, e o conceito do livre-arbítrio, que se refere exclusivamente à potência do querer.

Esta é a razão por que foi necessário, a fim de poder, no mínimo, distender à vontade o conceito geral de liberdade, fazê-la passar por modificação que a tornou bem mais abstrata. Foi esse fim atingido em fazendo consistir a liberdade na simples *ausência de toda a força necessitante*. Por esse meio, essa noção conserva o caráter negativo que lhe reconheci desde o início. O que urge estudar é o conceito de *necessidade*, como conceito positivo indispensável para estabelecer o verdadeiro significado do conceito negativo de liberdade.

Que se entende por *necessário*? A definição vulgar: “diz-se *necessário* aquilo cujo contrário é impossível, ou aquilo que não pode ser de modo diverso”, é uma exemplificação vocabular, perífrase da expressão a definir-se, não acrescentando em nada o nosso conhecimento sobre o assunto. Ei-la, segundo me parece, a única definição completa e verdadeira: “Entende-se por *necessário* tudo aquilo que resulta de dada razão suficiente”, definição que, como toda definição justa, pode ser invertida.

Entrementes, segundo essa razão suficiente pertença à ordem lógica, à ordem matemática ou à ordem física (tomando neste caso o nome de causa), a necessidade diz-se lógica (por exemplo, a conclusão de um silogismo, dadas as premissas), matemática (a igualdade dos ângulos de um triângulo quando os ângulos são idênticos), ou mesmo física ou *real* (como a aparição do efeito consequentemente à intervenção da causa). Trate-se, porém, da ordem de fatos que porventura se tratar, a necessidade da consequência é sempre absoluta quando for dada a razão suficiente. Não é somente ao concebermos uma coisa como consequência de razão determinada que reconhecemos a sua necessidade; e, inversamente, apenas reconhecemos que uma coisa depende, como efeito, de uma razão suficientemente conhecida, concebemo-la necessária, dado que todas as *razões* são necessitantes. Essa explicação é tão adequada e completa que as duas noções de *necessidade* e de *consequência de uma razão dada* são noções recíprocas (*conversíveis*), isto é: podem substituir-se, uma à outra. Do que até aqui ficou dito, a *não necessidade* (contingência)

equivaleria à ausência de uma razão suficiente determinada. Entretanto, é possível conceber a ideia de contingência oposta à da necessidade: mas há nisso apenas uma dificuldade aparente. Toda contingência é sempre relativa.

No mundo real, com efeito, o único que nos pode dar a ideia do mero acaso, todo fato é necessário em relação à sua causa; pode, contudo, ser contingente em relação a todos os outros objetos, entre os quais ele seja suscetível o produzir-se de coincidências fortuitas no espaço e no tempo. Seria pois imprescindível que a liberdade (cujo caráter essencial é a ausência de toda a necessariedade) fosse independência absoluta em relação a cada causa, isto é, a contingência e o caso absolutos.

Vice-versa, esse é um conceito imperiosamente problemático, não se prestando, talvez, nem mesmo a ser lucidamente meditado, e que, todavia, estranho é dizer-se, fica reduzido, identicamente, ao de liberdade.

Seja como for, o vocábulo *livre* significa o *que não é necessário sob relação alguma*, o que independe de toda razão suficiente. Pudesse semelhante atributo convir à vontade humana, indicaria isso que uma vontade individual, nas suas manifestações externas, não é determinada por nenhum motivo nem por razões de qualquer espécie, dado que, em caso contrário, a consequência resultante de determinada razão, seja essa da espécie que for, intervindo sempre segundo uma lei de necessidade absoluta, os seus atos não mais seriam livres mas sim constrangidos por necessidade.

Era essa a base do pensamento de Kant quando definia a liberdade como “o poder de começar *por si mesmo* uma série de modificações”. Essas palavras — “*por si mesmo*” — conduzidas à sua verdadeira significação, querem dizer “sem causa antecedente”, o que é idêntico a “sem necessidade”. De forma que essa definição, não obstante apresentar aparentemente o conceito de liberdade como conceito positivo, em última análise permite um exame mais atento com o fito de pôr novamente em evidência a natureza negativa.

Uma vontade livre, como já dissemos, seria a vontade que não fosse determinada por razão alguma, digamos por *nada*, dado que qualquer coisa que determina outra ou é uma razão ou uma causa; seria uma vontade cujas manifestações individuais (volicões), surgiriam por acaso e sem qualquer provocação, independentemente de todo vínculo causal e de toda regra lógica. Diante de uma noção

desse gênero, turvar-se-nos-á a própria clareza do pensamento, desde que o princípio de razão suficiente (que em todos os aspectos de que se reveste é a forma essencial do nosso raciocínio) deve ser aqui repudiado, se quisermos ascender à ideia da liberdade absoluta. Contudo, não carece um termo técnico (*terminus technicus ad hoc*) para designar essa noção tão obscura e de concepção difícil: designamo-la como liberdade de indiferença: (*liberum arbitrium indifferentiae*). Diversamente, entre todo o conglomerado de ideias que constituem o livre-arbítrio, essa é a única que pelo menos está claramente definida e bem-determinada; assim, não podemos perdê-la de vista sem cair em explicações emaranhadas, vagas, nebulosas, atrás das quais procura dissimular-se uma tímida insuficiência, como quando se fala de *razões* às quais se não encaudam necessariamente as consequências. Toda consequência decorrente de uma razão é necessária, e toda necessidade é a consequência de uma razão. A hipótese de semelhante liberdade de indiferença induz imediatamente à afirmativa seguinte, que é característica, devendo por conseguinte ser considerada como o signo distintivo e o índice de tal ideia, a saber — um homem colocado em tais condições, completamente determinadas em relação a si mesmo, pode, em virtude dessa liberdade de indiferença, agir de duas formas *diametralmente opostas*.

II - Que se entende por consciência?

Resposta: a percepção (direta e imediata) do “eu”, em oposição dos objetos exteriores, que constitui o objeto dessa faculdade especial denominada *percepção exterior*. Esta última faculdade, ainda antes que se lhe apresentem os objetos exteriores, possui certas formas necessárias (*a priori*) do conhecimento, formas que constituem, depois, outras tantas condições da existência *para nós* como objetos externos: tais são, como todos sabem, o tempo, o espaço, a causalidade. Mas, se bem essas formas da percepção exterior residam *em nós*, não têm elas, no entanto, outro fim que não seja o de permitir-nos adquirir conhecimento dos objetos exteriores como tais, em relação constante com as formas a elas pertinentes; desse modo, não devemos considerá-las como pertencentes ao domínio da consciência, mas, diversamente, como simples condições da possibilidade de todo conhecimento dos objetos exteriores, isto é, da sua percepção objetiva.

Além disso, eu não me deixaria conduzir a equívoco pelo duplo sentido da palavra *conscientia*, usada no enunciado da questão, evitando confundir com consciência propriamente dita o complexo dos instintos morais do homem, designado sob o nome de consciência moral ou de razão prática, com os imperativos categóricos que Kant lhe atribui; e isso porque, por um lado, esses instintos não começam a desenvolver-se no homem senão em seguida à experiência e à reflexão, isto é, por via da percepção exterior; por outro, porque nesses mesmos instintos a linha divisória entre o que pertence originária e propriamente à natureza humana e o que a educação moral e religiosa lhe acrescenta, não está ainda traçada de forma límpida e indiscutível.

Por outro lado, não corresponderia às intenções da Academia torcer artificialmente a questão, precipitando-a no terreno da moral, confundindo consciência moral com consciência psicológica, pretendendo renovar em nossos dias a prova moral, ou melhor, o

postulado de Kant, demonstrando a liberdade por meio do sentimento *a priori* da lei moral, usando do famoso argumento (entimema): “Podes, desde que deves”. Do cômputo do que se disse até aqui, resulta que a parte mais considerável da nossa faculdade cognoscível não é geralmente constituída pela consciência, sendo-a pelo conhecimento do *não eu*, ou percepção exterior. Essa faculdade é dirigida vigorosamente para fora, sendo o teatro (sob ponto de vista mais elevado diríamos também a condição) dos objetos do mundo exterior, dos quais começa ela a receber impressões com aparente passividade; imediatamente, porém, reunindo, por assim dizer, os conhecimentos adquiridos por essa forma, elaborando-os e transformando-os em noções que, combinando-se indefinidamente com a ajuda do vocabulário, constituem o pensamento.

O que nos restaria, pois, excetuando-se essa parte que entre as nossas faculdades cognoscíveis é bastante maior, seria a consciência psicológica. Concebemos, desde então, que a riqueza desta última faculdade não seria demasiado grande, do que resulta que se a consciência é aquela que deve verdadeiramente conglobar em si os elementos necessários para a demonstração do livre-arbítrio, teríamos o direito de esperar que eles não nos poderiam fugir.

Alvitrou-se, também, a hipótese de um sentido interior³, servindo de órgão à consciência; essa, todavia, é coisa que devemos tomar mais em sentido figurado do que real, dado que os conhecimentos que a consciência nos faculta são imediatos, e não mediatos, como os dos sentidos. Seja como for, a pergunta que primeiro se nos depara pode exprimir-se da seguinte forma: — Qual é o *conteúdo* da consciência? ou então: Como e sob qual forma o nosso eu se revela imediatamente a si mesmo? — Resposta: Tanto quanto o *eu* de um *ser volitivo*.

Cada um de nós, com efeito, por pouco que observe a própria consciência, não tardará a perceber que o objeto dessa faculdade é invariavelmente a sua vontade pessoal; mas por isso não se devem entender somente as volições que imediatamente se traduzem em ato, ou as resoluções formais que implicam ratos sensíveis. Com efeito, todos aqueles que sabem distinguir os caracteres essenciais das coisas, apesar das diferenças nos graus e nos modos de apresentação, não se ressentiriam de qualquer dificuldade em reconhecer que todo fato psicológico, desejo, aspiração, esperança, amor, alegria etc., como também os sentimentos opostos, ou seja, o

ódio, o medo, a cólera, a tristeza etc., numa palavra, todo efeito e toda paixão, deviam ser considerados como manifestações da vontade; não há aí mais do que movimentos de vária intensidade, ora violentos e tumultuosos, ora calmos e regulares da vontade individual, segundo for essa livre ou vinculada, contente ou insatisfeita, referentes todos, com numerosa variedade de direção, seja à posse, seja à ausência do objeto desejado, seja à presença ou à longinquidade do objeto detestado. São esses, outros aspectos múltiplos da mesma vontade, cuja força ativa se manifesta nas nossas resoluções e nos nossos atos.

À enumeração precedente também se acrescentam os sentimentos de prazer e de dor: pois, não obstante a grande diversidade com que se apresentam, pode-se, sempre reconduzi-los a afecções relativas ao desejo ou à aversão ou seja à vontade que adquire conhecimento de si mesma desde que se encontre satisfeita ou não, embaraçada ou livre: ainda mais, esta categoria também compreende as impressões corpóreas, sejam agradáveis ou dolorosas, além das inumeráveis intermediárias que se situam entre esses dois polos extremos da sensibilidade; porque, convenhamos, o que constitui a essência de todas aquelas afecções é o fato de as mesmas entrarem imediatamente no domínio da consciência, sejam ou não conformes à vontade.

Considerando-se bem, não se pode nem ao menos chegar a ter consciência do próprio corpo, senão por ser o mesmo órgão da vontade agente para o mundo externo e a sede da sensibilidade nas impressões de prazer ou de dor; pois bem, essas mesmas impressões, como acabamos de afirmar, reconduzem-se a afecções imediatas da vontade, afecções que ora as favorecem e ora as contrariam. Além disso, pode-se enumerar indiferentemente essas simples manifestações do prazer e da dor entre as manifestações da vontade, como, também, é possível excluí-las; resultará sempre verdadeiro, em todos os casos, que aqueles mil movimentos da vontade, essas contínuas alternativas do querer e do não querer, no seu constante fluxo e refluxo, constituem o único objeto da consciência ou, se assim queiramos dizer, do senso íntimo, estão em constante relação, universalmente reconhecida, com os objetos externos que se tornaram conhecidos através da percepção. Mas, como já dissemos acima, tudo isso não pertence mais ao domínio da consciência imediata, à lindeira da qual somos, pois, chegados, nesse ponto onde

ela se confunde com a percepção exterior, apenas estabeleçamos contato com o mundo externo. Mas os objetos de que tomamos conhecimento externamente são a própria matéria e a ocasião (“*anlass*”) de todos os movimentos e atos da vontade.

Não se acusará esta argumentação de encerrar uma petição de princípio: porque ninguém pode pôr em dúvida que a nossa vontade tenha por objeto algo de exterior, para o qual está voltada, em redor do qual gravita e do qual é impulsionada — pelo menos enquanto persistem motivos — para uma determinação qualquer. Subtraído dessa influência, o homem não conservaria mais senão uma vontade completamente isolada do mundo exterior, ficando como que emparedado no sombrio interior da consciência individual.

A única coisa que ainda se apresenta duvidosa aos nossos olhos é o grau de necessidade com que os objetos do mundo externo determinam os atos da vontade. A vontade é, pois, o objeto principal, direi mesmo o objeto exclusivo da consciência. Pode, todavia, a consciência encontrar, em si mesma e em si somente, impulsos suficientes que permitam afirmar a liberdade dessa vontade no sentido por nós acima precisado, o único aliás claro e nitidamente determinado? Eis o problema para o qual dirigiremos agora as nossas pesquisas, depois de tender a isso em tudo o que dissemos, ventilando o argumento, apenas, mas já de forma bastante precisa.

Capítulo segundo

A vontade diante da consciência

Quando um homem *quer* também alguma coisa: a sua volição sempre se refere a algum objeto para o qual tenha, não podendo ser pensada senão em relação àquele objeto. Que significa, porém, *querer qualquer coisa*? Eis o que eu entendo por isso: A volição, que em si mesma é somente objeto da consciência, produz-se sob a influência de algum móvel pertencente ao domínio do conhecimento do não eu, sendo consequentemente um objeto da percepção exterior; esse móvel, designado sob o ponto de vista de tal influência com o nome de motivo, é não somente a *causa excitadora* mas a *matéria* da volição, dado que esta é dirigida sobre ele, propondo-se modificá-lo, digamos, num ou noutro sentido, reagindo consequentemente sobre ele (pelo efeito do próprio impulso que recebe): e é nessa reação que consiste toda a volição. Disso mesmo se conclui que a volição não poderia produzir-se sem motivo, dado que lhe minguariam, em tal caso, também a causa e a matéria. Indaga-se somente se, desde que esse objeto esteja presente no nosso intelecto, deve ou não a volição produzir-se *necessariamente*; ainda mais, se em presença de idêntico motivo, pode produzir-se uma volição diferente, ou mesmo diametralmente oposta; com o que torna a dúvida se a reação de que falamos pode, em circunstâncias idênticas, produzir-se ou deixar de produzir-se, assumir essa ou aquela forma, ou mesmo duas formas absolutamente contrárias.

Numa palavra: a volição é provocada necessariamente pelo motivo? ou é preciso admitir que a vontade, desde o momento em que tomamos conhecimento do motivo, conserve a sua inteira liberdade de *querer* ou de *não querer*? Aqui, pois, a noção de liberdade, no sentido abstrato que lhe atribui a discussão precedente e que provei ser o único aceitável, é tomada como uma simples negação da necessidade, ficando assim o nosso problema claramente situado. É, porém, na *consciência imediata* que devemos procurar os dados necessários à sua solução, e examinaremos, até o

final, o testemunho desta faculdade, esforçando-nos o mais possível para ser exatos, longe de nos contentarmos em cortar violentamente o nó da questão, como fez Descartes, emitindo, sem dar-se ao trabalho de justificá-la, a seguinte afirmação: “Possuímos uma consciência tão perfeita da liberdade de indiferença que reside em nós, a ponto de poder dizer que nada nos é conhecido com maior lucidez e evidência”. (*Princ. Fil. I, § 41*). O próprio Leibnitz já havia posto em evidência quanto era suficiente semelhante afirmativa (*Theod. I, § 50 e III, § 292*), ele mesmo que, por sua vez, se definiu sobre este argumento tão frágil como um arbusto que verga a qualquer vento; acresce que ele, depois das mais contraditórias declarações, encabeça finalmente esta conclusão, isto é, que a vontade é conduzida, sim, pelos motivos, mas estes não têm necessidade dela.

Com efeito, diz Leibnitz: “Todas as ações são determinadas e jamais indiferentes, porque há sempre alguma razão persuasiva, mas não todavia necessitante, de modo a obrigá-las a ser tais estas em vez de tais outras”. — (*De Libertate*, Opera, Ed. Erdmann, p. 669).

Isso me faculta a ocasião de fazer observar que semelhante caminho, procurando um meio entre os dois termos da alternativa enunciada mais acima, é absolutamente repudiável, não se podendo dizer, como acontece em relação a alguns, retraídos prazenteiros diante de uma indecisão hesitante, que os motivos não determinam a vontade senão até certo ponto, influenciando-se essa mas não de modo absoluto, estando em seu poder subtrair-se em dado momento. Desde que consentimos para uma força determinada o atributo da causalidade, reconhecendo conseqüentemente ser essa uma força ativa, esta não tem necessidade, na hipótese de uma resistência, senão de um aumento de intensidade, proporcionalmente à própria resistência, a fim de poder obter o efeito desejável. Aquele que ainda hesita e não pode ser corrompido pela oferta de dez ducados, sê-lo-á certamente quando a oferta for elevada a cem, e assim por diante...

Consideremos, pois, agora, diante da solução que procuramos, a *consciência imediata* compreendida no sentido acima enunciado. Que chave nos poderá fornecer essa faculdade para solução desta questão abstrata, isto é, da *aplicabilidade e da não aplicabilidade* do conceito da necessidade à produção da volição, em presença de um dado motivo, digamos conhecido e concebido pela nossa

mentalidade? A vários desenganos graves nos teríamos exposto se pretendêssemos colher dessa consciência informações precisas e detalhadas sobre a causalidade em geral e sobre a motivação em particular, bem como em relação ao grau de necessidade que cada uma dessas conduz em si mesma. A consciência, é preciso convir nisso, tal qual a encontramos no fundo de cada homem, é uma causa demasiado simples e demasiado limitada para poder facultar explicações sobre questões desta natureza. Essas questões de causalidade e de necessidade surgem no intelecto puro que é voltado para o avesso, não podendo ser conduzidas a uma expressão filosófica senão diante do *forum* da razão reflexiva. Todavia, quanto a esta consciência natural, simples, limitada, repito, não somente lhe foge a concepção da questão, mas ainda a faculdade de compreendê-la. O seu testemunho, em relação às volições, que a todos é dado auscultar no seu recôndito, pode exprimir-se mais ou menos assim, quando ela se acha despida de todo acessório inútil e estranho à questão, a fim de conduzi-la ao seu mais estrito conteúdo: “Eu posso querer, e quando eu *quiser* um ato qualquer, os membros do meu corpo capazes de movimento (e de movimento, subentende-se, que se situe na esfera dos voluntários), efetuá-lo-ão no mesmo instante, com a máxima presteza e precisão”.

Em poucas palavras, quer isso dizer: “EU POSSO FAZER O QUE QUERO!”

A declaração da consciência imediata não pode ir mais além, sejam quais forem os modos que usemos para contorná-la e a forma sob que desejemos colocar a questão. Refere-se, portanto, essa ao “*poder de agir* conforme a vontade”; mas não é essa, precisamente, a ideia empírica, original e vulgar da liberdade, tal como a situamos desde o início, segundo a qual a palavra *livre* significaria “conforme a vontade”? É, contudo, essa mesma liberdade, somente essa, que a consciência pode afirmar categoricamente. Não é todavia ela que procuramos demonstrar. A consciência proclama a *Liberdade dos atos* com o pressuposto da liberdade das volições, mas é dessa mesma liberdade das volições que duvidamos. Desde que estudamos aqui as relações entre a vontade em si mesma e os seus motivos, a afirmativa “eu posso fazer o que eu quero”, sobre tal ponto de vista, não esclarece nada. A dependência em que estão os nossos atos, isto é, os nossos movimentos corpóreos, relativamente à nossa vontade (dependência que é firmada de modo indubitável pela voz da

consciência), é algo absolutamente diverso da independência das nossas volições *em relação às circunstâncias exteriores*, o que constituíra verdadeiramente o livre-arbítrio; mas sobre a existência desse livre-arbítrio a consciência nada nos pode esclarecer. Tal questão, com efeito, está necessariamente fora da sua esfera, porque concerne à relação de causalidade do mundo sensível, que nos é revelado somente pela percepção exterior, com as nossas resoluções, enquanto a consciência não pode, evidentemente, formular algum juízo acerca de uma coisa que se situa fora do seu domínio nas suas relações para com outra que propriamente lhe pertence. Nenhum poderio cognoscível poderia estabelecer determinada relação entre dois termos, dos quais um não pudesse, de qualquer forma, ser posto em confronto com outro. Ora, é evidente que os objetos da vontade, os quais determinam precisamente a volição, estão colocados além do limite da percepção no *não eu*; só a volição se produz internamente, e é a relação de causalidade que liga a volição e esses objetos exteriores que se tenta precisar. Unicamente a volição faz parte do domínio da consciência, com absoluto império sobre os membros do corpo, império cujo sentido íntimo reside, dizendo-se a verdade, à raiz da seguinte afirmação: “Eu posso aquilo que quero”. Desse modo, de começo não há senão o exercício de tal império, isto é, o próprio ato que imprime à volição, nos seus confrontos com a consciência, o signo de manifestação da vontade.

Quando, em todo o período de tempo em que se vai gradativamente elaborando, se denomina ela desejo (veleidade); quando está completa e pronta para passar ao ato, toma o nome de resolução: porém desde que passou, efetivamente, ao estado de resolução, só a ação pode demonstrá-lo à consciência, porque, até o momento da ação que a realiza, ela é constantemente mutável. E aqui somos conduzidos à fonte principal dessa ilusão, cuja força não se poderia negar, em virtude da qual um espírito singelo, isto é, sem educação filosófica, imagina que em determinado caso lhe seriam possíveis duas volições diametralmente opostas; e, fortalecido dessa convicção, ufana-se das bastas luzes que lhe emanam da consciência, das quais, de boa-fé, naquele momento, tem a ilusão de interpretar exatamente o testemunho. É o efeito da confusão entre o desejo e a vontade.

Pode-se, efetivamente, *desejar* duas coisas opostas, mas não se pode *querer* senão uma: e por qual das duas a vontade se decidiu é

precisamente o que a consciência adverte somente *a posteriori*, por meio do ato realizado. Todavia, relativamente à necessidade racional em virtude da qual, de dois desejos opostos, é um e não outro que passa ao estado de volição e de ato, a consciência não pode facultar esclarecimentos preciosos, porque essa mesma colhe o resultado (do conflito dos motivos) somente *a posteriori*, não lhe sendo possível de qualquer forma ser informada *a priori*. Desejos opostos, cada um com os motivos particulares que militam para seu sustentáculo, sobem e descem diante dela, sucedendo-se alternativamente como atores que se recambiam no palco, e enquanto essa os vai considerando individualmente contentam-se em declarar que, apenas um desejo qualquer se passe ao estado de volição, passará também ao estado de ato. Esta última possibilidade, puramente subjetiva, é o privilégio comum de todos os desejos (veleidades), exprimindo-se com precisão pelas seguintes palavras: “Eu posso fazer o que quero”.

Observemos, porém, que esta possibilidade subjetiva é de todo hipotética e que o testemunho do conhecimento se reduz a isto: “Se eu *quero* tal coisa, *posso* executá-la”. Mas não é nisso que reside a determinação necessária à vontade: porque a consciência não nos revela senão a volição, porém não os motivos que a determinam, os quais são fornecidos pela percepção exterior, dirigida para os objetos de fora. Por outro lado, é a *possibilidade* objetiva que determina as coisas: mas essa possibilidade reside além do domínio da consciência, no mundo objetivo, ao qual pertencem o motivo e o próprio homem. Esta possibilidade subjetiva, da qual falamos ainda agora, é do mesmo gênero do *poder* que possui o seixo do isqueiro, possibilidade condicionada, no entanto, pelo punção de aço, onde reside a possibilidade objetiva da faísca. No capítulo seguinte chegarei à mesma conclusão por outra via, considerando a vontade não mais sob o aspecto interno, mas pelo externo, examinando deste ponto de vista a possibilidade objetiva da volição: então, a questão esclarecida por dois lados diferentes terá conquistado toda a nitidez, evidenciando-se ainda mais por exemplos ajustados.

Esse sentido inerente à nossa consciência: “eu posso fazer o que quero” — nos acompanha continuamente e por toda parte; mas, simplesmente, afirma este fato: as nossas resoluções e as nossas volições, apesar de terem origem nas vertiginosas profundidades do

nosso íntimo, realizam-se imediatamente no mundo sensível, dado que dele faz parte o nosso corpo, como qualquer outro objeto.

Esta consciência estabelece como que uma ponte entre o mundo externo e o interno, que sem ela ficariam divididos por um abismo insondável; desaparecida ela, com efeito, não ficariam no primeiro, como objetivo, senão simples aparências, completamente independentes de nós e de todo o sentido, e no segundo senão volições estéreis que ficariam para nós no estado de simples sentimentos. — Interrogai um homem absolutamente isento de preconceitos: eis em quais termos, mais ou menos, ele se exprimirá acerca dessa consciência imediata que lhe tomam tantas vezes como sedimento de um pretenso livre-arbítrio: “Eu posso fazer o que quero. Se quero ir para a direita, vou para a direita; se quero ir para a esquerda, vou para a esquerda. Isso depende unicamente do meu assentimento. Eu sou, portanto, livre”.

Tal testemunho é certamente justo e verídico; somente, pressupõe ele a liberdade da vontade, e admite implicitamente que a decisão já está tomada: a própria liberdade da decisão não pode assim, de forma alguma, ser estabelecida por esta afirmação. Não foi feita nenhuma menção acerca da dependência ou da independência da volição no momento em que essa se produz, mas somente pelas *consequências* daquele ato, quando já completo, ou, para ser mais preciso, da necessidade de sua realização enquanto movimento corporal. É o sentido íntimo que se encontra na base desse testemunho, o único que induz o homem simples, isto é, sem educação filosófica (o que não impede que tal homem possa ser considerado um grande sábio em outros ramos intelectivos) a pensar que o livre-arbítrio seja um fato de imediata certeza; donde resulta que ele o proclama como verdade indubitável e não pode sequer pensar que os filósofos sejam gente séria quando o põem em dúvida; no íntimo, pensa que todas as discussões que se travaram a este respeito são apenas um simples exercício de esgrima de palavras a que se entrega para gáudio próprio a dialética escolástica, — em suma, é uma verdadeira diversão. Por que isso? A razão está no fato dessa última certeza, que para ele deriva do sentido íntimo, certeza que tem indubitavelmente a sua importância, e está sempre presente em seu espírito; se houve erro na sua interpretação, é porque o homem, sendo necessariamente um ser prático e não teórico, adquire um conhecimento muito mais claro do *lado ativo* de suas

volições, digamos de seus efeitos sensíveis, do que do seu *lado passivo*, ou seja das suas dependências. Por essa razão, resulta maléfico fazer ressaltar ao homem que desconhece a filosofia o verdadeiro significado do nosso problema, e de levá-lo a compreender claramente que a questão não versa sobre as *consequências*, mas sobre as *razões* e sobre as *causas* de suas volições.

Certamente, é coisa fora de dúvida que os seus atos dependem unicamente de suas volições; mas o que por ora nos interessa conhecer, e que estamos investigando, é do que dependem essas mesmas volições, ou se porventura não sejam absolutamente independentes. É verdade que ele pode *fazer* uma coisa quando a *deseja*, e que *faria* tal e qual uma outra se, por sua vez, o *quisesse*; porém, o que se torna digno de reflexão, é indagar e ver se ele é realmente capaz de querer indistintamente uma ou outra coisa. E se, retomando o nosso interrogatório, situarmos a questão para nosso homem nos seguintes termos: “Podes verdadeiramente, de dois desejos opostos que se realçam em ti, dar continuidade tanto a um como a outro? Por exemplo: se te for dado escolher entre dois objetos que se excluam um ao outro, podes, indiferentemente, preferir o primeiro ou o segundo?”

Então, responderá ele: “Talvez a escolha me pareça difícil; entretanto, dependerá sempre unicamente de mim, *querer* escolher um ou outro, e nenhuma outra potência me poderá obrigar a isso; nesse caso, tenho plena liberdade de escolher aquele que quero, e seja a escolha qual for, não agirei senão de acordo com a minha vontade”. Porém eu não me conformo, e insisto: “Mas a tua vontade, do que depende?” Então o meu interlocutor, ouvindo a voz de sua consciência responde: “A minha vontade não depende absolutamente senão de mim mesmo! Eu posso querer o que quero: aquilo que quero, sou eu que quero”. E pronuncia estas últimas palavras bem longe de supor incidir em uma tautologia e sem se apoiar, para isso, no âmago da própria consciência, no concernente ao princípio de identidade, o único que a torna possível. Ainda mais: se nesse momento lhe apertamos os laços, pôr-se-á a falar de uma vontade, da sua vontade, o que redundaria como se deitasse a discorrer de um eu do seu eu. Ei-lo reconduzindo, por assim dizer, ao centro, à *medula* de sua consciência, onde reconhece ele a identidade fundamental do seu *eu* e da sua vontade, mas onde não resta mais

nada com que possa julgar um e outra. A volição final que lhe fez repelir um dos termos entre os quais exercitava a sua escolha (dados o seu caráter e os objetos presentes) era contingente dela; e teria sido possível que o resultado final de sua deliberação fosse diferente do que foi? Entretanto, será necessário crer que aquela volição era determinada de modo tão necessário, pelos motivos, como quando no triângulo ao ângulo maior *deve* ser oposto o lado maior? Eis questões que ultrapassam tanto a competência da consciência natural, que nem mesmo se consegue fazê-la conceber claramente.

Com maior razão, não se pode sustentar, com visos de verdade, que essa contenha em si respostas ágeis a esses problemas, ou também somente soluções em estado germinativo não manifesto, sendo suficiente para obtê-lo interrogá-la singelamente e recolher os seus oráculos. É também verossímil que o nosso homem, pela deficiência de argumentos, tentará escapar à perplexidade que envolve tal questão, quando seja bem-compreendida, refugiando-se atrás dessa mesma consciência imediata, repetindo extenuantemente: “Eu posso fazer o que quero, e o que eu quero, quero”. É expediente ao qual nunca se cansará de recorrer, de forma que será muito difícil conduzi-lo a afrontar tranquilamente a verdadeira questão, sendo que para evitá-la sempre se esforçará. Não é o caso de recriminá-lo por isso: em verdade, convenhamos, é uma questão extremamente embaraçosa.

Ela articula, por assim dizer, mão investigadora no mais recôndito do nosso ser: indaga, em última análise, se o homem também, como todo o restante da criação, é um ser determinado, uma vez por todas, pela sua própria essência, que possui como todos os outros seres da natureza, qualidades fixas, persistentes, determinantes necessárias de suas diversas reações em presença das excitações exteriores; — se o conglobado destas qualidades não constitui para ele um caráter invariável tal, a ponto de as suas modificações aparentes e exteriores serem completamente submetidas às determinações dos motivos provenientes do externo; ou, então, se somente o homem constitui exceção a essa lei universal da natureza. Mas, se uma vez por todas, conseguirmos fixar solidamente o seu pensamento sobre esta importantíssima questão, e fazê-lo compreender claramente que aquilo que se vem estudando é a própria origem das volições, a regra, se uma existe, ou a absoluta *irregularidade*, ou falta de norma reguladora, que preside à sua

formação, então se descobrirá, de modo evidentíssimo, que a consciência imediata não pode facultar nenhum conhecimento nesse sentido, pela simples razão que o homem, isento de preconceitos, renunciará repentinamente a invocação da autoridade, confessando honestamente a própria perplexidade e, depois, quedar-se-á a refletir, tentando procurar alguma explicação, esforçando-se, por exemplo, em colher argumentos de juízo, ora da própria experiência pessoal ou das observações diretas, ora se referindo às regras gerais do intelecto; mas por esse meio não conseguirá outro resultado além do de pôr em evidência, com a incerteza e a hesitação das próprias explicações, que a sua consciência imediata não pode dar-lhe quaisquer esclarecimentos sobre a questão colocada como ficou determinado, ao passo que, precedentemente, bastos recursos ela lhe oferecia para atender à questão, quando se apresentava malcompreendida.

Em última análise, isso depende do fato de que a vontade do homem não é outra senão o seu *eu* propriamente dito, o verdadeiro núcleo do seu ser: e é ela também que constitui o próprio fundo de sua consciência, como uma espécie de *subtractum* imutável e sempre presente, do qual não consegue libertar-se para proceder de forma diversa. Dado que ele próprio é como *quer*, ele *quer* como é. Quando, pois, se lhe interroga se desejaria *querer* diversamente do que quer, pergunta-se-lhe, ainda no fundo, se *poderia ser diverso do que é*: o que ele ignora totalmente. Também o filósofo, que não se distingue do primeiro indivíduo que aparece a não ser pela superioridade que lhe faculta a prática destas investigações, se deseja manter-se claro no trato de tão difícil problema, deve recorrer, em última instância, para os únicos juízes que sejam competentes: como seriam o *intelecto*, que lhe fornece as suas noções *a priori*; a razão, que elabora tais noções; e a *experiência*, que lhe sobrepõe as próprias ações e as alheias para explicar e controlar as intuições da razão em si mesma. A sua decisão, indubitavelmente, não será assim tão fácil, tão imediata e tão simples como a da consciência, mas justamente por isso será digna da questão e fornecerá uma resposta adequada. Foi o cabeçalho que levantou o quesito; e é ainda ele que deve resolvê-lo.

Por outro lado não nos devemos admirar de que para uma questão tão abstrusa, tão elevada e difícil, a consciência imediata não encontre resposta aceitável. A consciência, bem o sabemos, não é

senão uma parte restrita do nosso intelecto, o qual, obscuro no seu interior, volta-se para o mundo exterior com todas as energias de que dispõe. Todos os seus conhecimentos perfeitamente seguros, digamos certos *a priori*, dizem respeito somente ao mundo exterior, podendo-o ainda em tal campo, aplicando-se certas leis de caráter geral, que têm em si mesmas o próprio fundamento, distinguir de um modo infalível o que é possível e impossível fora, o que é necessário e o que é supérfluo. Foi assim que ficaram estabelecidas as matemáticas puras, a lógica pura e também as bases da ciência natural, todas *a priori*. Em seguida à aplicação dessas formas conhecidas *a priori* aos dados fornecidos pela percepção sensível, depara-se-lhe o acesso ao mundo visível ou real, tornando-lhe, ao mesmo tempo, possível a experiência; mais tarde, a aplicação da lógica e a faculdade de pensar, que constitui a base, neste mundo exterior revelado pelos sentidos, fornecer-lhe-á os conceitos, abrirá às suas atividades o mundo das ideias, permitindo, conseqüentemente, nascimento às ciências e frutificação, por sua vez, aos seus resultados. É, portanto, no mundo exterior que a inteligência vê diante de si a luz mais fulgurante. Todavia, no interior tudo é sombra, como em telescópio bem enegrecido: nenhum princípio *a priori* iluminará a noite do nosso *forum* interior; são faróis que reverberam unicamente para fora. O sentido íntimo, como ficou provado mais acima, não percebe diretamente senão a vontade, a cujas emoções diferentes todos os sentimentos denominados internos podem ser reconduzidos. Mas tudo aquilo que esta percepção íntima da vontade nos revela, reconduz-se, como já vimos, ao *querer* e ao *não querer*; é a ela que devemos aquela tão exaltada certeza que se traduz na afirmativa: “O que eu quero, posso fazê-lo”, e que, digamos a verdade, redunde nesta outra: “Todo ato de minha vontade se manifesta imediatamente à minha consciência, por um mecanismo para mim completamente incompreensível, como um movimento do meu corpo”. Considerando-se bem, nada resta nisso para o objeto que a afirma, a não ser um princípio resultante da experiência. Além disso, não se encontra mais nada. O tribunal para o qual recorreremos é, portanto, incompetente para resolver a questão que lhe foi proposta; ainda mais, quando a queiramos interpretar no seu verdadeiro significado, trata-se de uma questão que nem lhe pode ser submetida, dado que seria para ele incompreensível.

O complexo das respostas que obtivemos no nosso interrogatório da consciência pode resumir-se, como segue, em forma mais concisa. O conhecimento de cada um de nós lhe afirma, de modo explícito, que pode ele fazer o que quer. Ora, como ações absolutamente opostas podem ser pensadas tal e qual ele as deseja, resulta disso que poderá, também, levar a cabo tanto uma ação quanto a oposta, *quando a queira*. É precisamente isso o que uma inteligência ainda não adestrada confunde com outra afirmação bem diversa, isto é, que *em um determinado caso* o mesmo homem pudesse querer indiferentemente duas coisas opostas, denominando ele de *livre-arbítrio* esse pretenso privilégio. Que o homem possa, em determinadas circunstâncias, dessa forma, querer ao mesmo tempo duas ações contrárias, é o que, de modo algum, não comporta o testemunho da consciência, a qual se contenta em afirmar que de duas ações opostas ele *pode realizar* uma se quiser, como pode realizar outra se quiser. Pode ele, todavia, *querer* indiferentemente uma e outra? Tal questão fica sem resposta, exigindo um exame mais aprofundado, não sendo dado à simples consciência prejulgar o seu resultado.

A seguinte fórmula, apesar de um pouco embuçada de escolástica, parece-me a expressão mais curta e mais exata dessa conclusão: “O testemunho da consciência não se refere à vontade senão *a parte post*; a questão do livre-arbítrio, pelo contrário, *a parte ante*”. Ora, esta declaração da consciência: “Eu posso fazer aquilo que quero”, não encerra nem decide nada acerca do livre-arbítrio, dado que isso consistiria em que cada volição individual, em todo caso particular, dado de forma completa o caráter do sujeito, não viesse determinada de modo necessário pelas circunstâncias exteriores no meio das quais se encontra o homem de que se trata, mas pudesse inclinar-se finalmente para um lado ou para outro. Sobre esse ponto, convenhamos, a consciência é completamente muda, porque o problema está colocado fora do seu domínio, ao passo que esse assenta na relação de causalidade que existe entre o homem e o mundo exterior.

Se perguntarmos a um homem de bom senso, mas destituído de qualquer educação filosófica, em que consiste, na realidade, esse livre-arbítrio, que ele afirma com tanta confiança na autoridade da própria consciência, responderá: “Consiste em que eu posso fazer o que quero, desde que não seja impedido por um obstáculo físico”. É

sempre, pois, às relações entre as suas ações e as suas volições que ele se refere. Todavia, essa ausência de obstáculos materiais não constitui senão a liberdade física, como já demonstrei no capítulo primeiro. Pergunte-se-lhe ainda se em dado caso poderia ele querer indiferentemente uma coisa ou o contrário dela; prontamente, responderá ele, ao calor da réplica, que sim; mas apenas comece a intuir o sentido profundo da questão, quedar-se-á pensativo, caindo finalmente na incerteza e na inquietação; depois, para fugir ao embaraço, tentará novamente escudar-se com o seu tema predileto: “Eu posso fazer o que quero”, assentando-se aí em defesa contra qualquer razão e qualquer raciocínio antagônico. Contudo, a verdadeira resposta a essa asserção, cuja evidência espero demonstrar no capítulo seguinte, será enunciada desta forma: “Podes, em verdade, *fazer o que queres*; mas em cada determinado momento da tua existência não podes *querer senão uma coisa precisa e uma só*, com exclusão de qualquer outra”.

A discussão contida neste capítulo bastaria já, rigorosamente falando, para autorizar-me a responder negativamente à questão da Academia Real; isso, todavia, seria restringir-me unicamente a uma vista de conjunto, quando, pelo contrário, a própria exposição dessa parte do papel desempenhado pelos fatos na consciência deve ser melhor esclarecida no que trataremos a seguir. Ora, pode acontecer *em um caso* que a exatidão da nossa resposta negativa seja luminosamente confirmada por mais uma prova. Se, com efeito, devêssemos agora tornar, com a mesma questão nos lábios, àquele tribunal a que recorremos ainda há pouco como única jurisdição competente, — refiro-me ao tribunal do intelecto puro, da razão que reflete sobre os dados e os elabora, e da experiência que completa o trabalho de um e de outro — se então, digo, a decisão desses juízes tendesse a estabelecer *que o pretense livre-arbítrio absolutamente não existe*, mas que as ações dos homens, como todos os fenômenos da natureza, resultam, em cada caso particular, das circunstâncias precedentes, como um efeito que se produz necessariamente em continuidade à própria causa, isso nos daria, ainda mais, a certeza de que a *existência própria*, na consciência, de meios aptos a fornecer a demonstração do livre-arbítrio, é coisa perfeitamente impossível. — Então, reforçada por uma conclusão *a non posse ad non esse*, única que pode servir para estabelecer *a priori* verdades negativas, a nossa decisão receberia, em acréscimo à prova empírica exposta no que

precede, uma confirmação racional, da qual resultaria evidentemente uma certeza ainda maior. Porque uma contradição formal entre as afirmações imediatas da consciência, e as consequências colhidas dos princípios fundamentais da razão pura, com a sua aplicação à experiência, não poderia ser admitida como possível: a consciência humana não pode ser tão mentirosa e enganadora em tal extremo. A esse propósito, é preciso advertir que a pretensa antinomia kantiana entre a liberdade e a necessidade não tem como origem, no próprio espírito do seu autor, a diferença da fonte de que dependem a tese e a antítese, uma emergente do testemunho da consciência, outra da experiência e da razão. A tese e a antítese são ambas porém sutilmente deduzidas de razões tidas como objetivas, e ao mesmo tempo que a tese não se estriba em nada, a não ser na *razão indolente*, isto é, na necessidade de encontrar um ponto fixo em infinito retrogradar, a antítese, pelo contrário, tem realmente a seu favor todos os motivos objetivos.

Este estudo indireto que vamos empreender no terreno da faculdade cognoscitiva e do mundo exterior que se lhe apresenta, deitará ao mesmo tempo uma grande luz sobre a pesquisa direta que nos ocupou até aqui, servindo mesmo para torná-la mais completa.

Deslindará ela as ilusões naturais provocadas pela explicação inexata do testemunho simplório da consciência, quando essa se contrapõe à percepção exterior, que constitui a faculdade cognoscitiva, arraigando-se em um único e idêntico sujeito, no qual também reside a consciência. Somente no fim deste estudo indireto se fará alguma luz para nós sobre o verdadeiro sentido e o verdadeiro conteúdo da afirmação “eu quero”, que acompanha todas as nossas ações e sobre a consciência da nossa causalidade imediata e do nosso poder pessoal, graças ao qual as ações por nós realizadas são verdadeiramente *nossas*. Somente então, a investigação que conduzimos até aqui por processos diretos terá o seu complemento.

Capítulo terceiro

A vontade diante da percepção exterior

Se pedimos, agora, à percepção exterior algum esclarecimento acerca do nosso problema, saberemos logo que, sendo esta faculdade, por essência, dirigida para fora, a vontade não pode ser, em relação a ela, um sujeito de conhecimento imediato, como ainda há pouco parecia que era para a consciência, a qual, por outro lado, resultou em juiz incompetente nesta matéria. Aqui convém levar em consideração os seres *dotados de vontade*, que se apresentam ao intelecto enquanto fenômenos objetivos e exteriores, digamos enquanto objetos da experiência, devendo ser examinados e julgados como tais, em parte de conformidade com as regras de caráter geral, algumas das quais *a priori*, relativas à própria possibilidade da experiência, em parte segundo os fatos fornecidos pela experiência real e que todos podem constatar. Não se trata mais, como anteriormente, de conduzir o nosso exame sobre a própria vontade, tal qual é acessível somente à consciência, mas sim *sobre os seres capazes de querer*, isto é, sobre objetos que se situam no domínio dos sentidos. Se com isso somos constrangidos a não poder considerar o próprio objeto de nossas pesquisas senão mediatamente e a uma distância bem maior, tal inconveniente é compensado por uma vantagem preciosa; agora, poderemos, pois, fazer uso, nas nossas pesquisas, de um instrumento muito mais perfeito do que o senso íntimo, essa consciência tão obscura e tão surda que não considera a realidade senão por um lado. O nosso único instrumento de investigação será a inteligência, acrescida do subsídio de todos os sentidos e de todas as energias cognoscitivas, armadas, se me for permitido o uso dessa expressão, pela compreensão do objetivo.

A forma mais generalizada e mais essencial do nosso intelecto é o princípio da causalidade; antes, é somente em virtude de tal princípio, sempre presente ao nosso espírito, que o espetáculo do mundo real pode oferecer-se às nossas objetivas como um todo harmônico, dado que ele nos faz conceber imediatamente como

efeitos as afecções e as modificações sobrevindas aos órgãos da nossa sensibilidade. Apenas experimentada a sensação, sem que haja necessidade de alguma educação ou experiência preliminares, passamos imediatamente dessas modificações às suas causas, as quais (pelo próprio efeito dessa operação da inteligência) se nos apresentam como *objetos situados no espaço*. Disso resulta, incontestavelmente, que o princípio de causalidade nos é conhecido *a priori*, isto é, como um princípio necessário relativamente à possibilidade de qualquer experiência em geral; e não há necessidade, ao que parece, da prova indireta, penosa, e ao meu ver insuficiente, que Kant deu desta importante verdade. O princípio de causalidade está solidamente estabelecido *a priori*, como a regra geral a que estão submetidos, sem exceção, todos os objetos reais do mundo exterior. O caráter absoluto desse princípio é uma consequência própria de sua “*prioridade*”.

Refere-se isso essencial e exclusivamente às modificações fenomênicas; quando, em qualquer lugar ou em qualquer momento, no mundo objetivo, real ou material, uma coisa qualquer, grande ou pequena, sofre uma modificação, o princípio da causalidade nos científica que, imediatamente antes desse fenômeno, outro objeto experimentou necessariamente qualquer modificação, da mesma forma que, para que este último se modificasse, outro objeto modificou-se anteriormente — e assim consecutivamente até o infinito.

Nessa série regressiva de modificações sem fim, que enchem o tempo como a matéria o espaço, jamais se conseguirá descobrir qualquer ponto inicial, nem mesmo dele cogitar como possível, quanto mais supô-lo existente. Em vão a inteligência, recuando cada vez mais, sente fadiga para tocar a meta fixa que sempre lhe foge: não pode ela se esquivar à questão incessantemente renovada: “Qual é a causa dessa mutação?”

É precisamente por isso que uma causa primária resulta *impensável*, assim como um princípio no tempo ou um limite no espaço. A lei de causalidade atesta, com segurança idêntica, que quando a modificação antecedente — a causa — começou a agir, a modificação consequente, provocada — o efeito — deve produzir-se impreterivelmente e com absoluta necessidade. Dado esse caráter de necessidade, o princípio de causalidade revela a sua identidade com

o princípio da razão suficiente, do qual não é ele senão um aspecto particular.

Sabe-se que este último princípio, que constitui a forma mais generalizada da nossa inteligência tomada no seu complexo, apresenta-se no mundo exterior como princípio de causalidade, no mundo do pensamento como lei lógica do princípio do conhecimento, e também no espaço vazio, considerando-se *a priori*, como lei da dependência rigorosa da posição das partes em relação umas a outras, dependência essa, cujo estudo, especial e aprofundado, constitui o objeto único da geometria. É precisamente por isso, como já de começo estabeleci, que o conceito de necessidade e o de *consequência de uma razão determinada*, são noções idênticas e *conversíveis*.

Todas as modificações, que têm por teatro o mundo exterior estão, pois, submetidas à lei de causalidade; e, conseqüentemente, toda vez que se produzem, são revestidas do caráter da mais palpitante necessidade. Diante disso não há nenhuma exceção possível, dado que a regra é estabelecida *a priori* para toda experiência possível. No concernente a sua aplicação a determinados casos, é bastante indagar cada vez se se trata de modificação sobrevinda a um objeto real da experiência externa; logo que esta condição estiver satisfeita, as modificações desse objeto estarão submetidas ao princípio de causalidade, isto é, devem ser elas conduzidas por uma causa, correspondendo isso à afirmativa de que elas se produzem de modo necessário.

Agora, armados com esta regra *a priori*, consideremos não mais a simples possibilidade da experiência em geral, mas sim os objetos reais que ela oferece às nossas cogitações, cujas modificações, atuais ou possíveis, estão subordinadas ao princípio geral mais acima estabelecido. Entrementes, comecemos a destacar entre esses objetos certo número de diferenças fundamentais, profundamente assinaladas, as quais, por assim dizer, já de há muito tempo servem para fazer a classificação: com efeito, distinguimos os corpos inorgânicos, ou sejam vivos; e estes, por sua vez, foram divididos em vegetais e animais. Estes últimos, não obstante apresentarem sinais essenciais de semelhança, correspondentes a uma idêntica ideia geral, demonstram-se como formadores de ininterrupta cadeia, extremamente variegada e minuciosamente recamada, ascendendo gradativamente até a perfeição, desde o animal rudimentar, que mal

se distingue da planta, até os seres mais evolucionados e capazes, que respondem melhor à ideia de animalidade: no pináculo dessa progressão encontramos o homem — nós mesmos.

Consideremos, agora, sem enveredar por essa diversidade infinita, o complexo de todos os seres criados como objetos reais da experiência externa, e tentemos aplicar o nosso princípio geral de causalidade às modificações de qualquer espécie das quais podem tais seres tornar-se objeto. Concluiremos, então, que indubitavelmente, a experiência declarará verdadeira, por toda parte, a lei certa *a priori* que havíamos estabelecido; mas ao mesmo tempo veríamos que à grande diferença que mais acima advertíramos entre a natureza dos objetos da experiência, corresponde também uma certa variedade no modo com que a causalidade se manifesta quando regula as mutações diversas de que são cenário os três reinos da natureza.

Exemplifiquemos. O princípio de causalidade, do qual dependem todas as modificações dos seres, apresenta-se sob três aspectos: 1.º) a Causalidade, no sentido mais restrito da palavra; 2.º) a Excitação (Reiz); 3.º) finalmente a Motivação. Fica entendido que debaixo destas três diferentes formas o princípio de causalidade conserva o seu valor *a priori* e que a necessidade do vínculo causal subsiste com pleno rigor.

1.º) — *A causalidade*, compreendida no sentido mais restrito da palavra, é a lei segundo a qual todas as mutações mecânicas, físicas e químicas se produzem nos objetos da experiência. Essa é sempre caracterizada por dois signos essenciais; em primeiro lugar, onde ela age, a terceira lei fundamental de Newton — a identidade da ação e da reação — encontra a sua aplicação; dir-se-á, o estado antecedente, que se denomina causa, sofre modificação semelhante à do estado consequente, que toma o nome de *efeito*; em segundo lugar, de acordo com a segunda lei de Newton, o grau de intensidade do efeito é sempre exatamente proporcional ao grau de intensidade da causa e, como consequência, um aumento de intensidade numa provoca igual aumento noutra. Disso resulta que, quando a maneira é conhecida de uma vez por todas no seu efeito, podemos imediatamente saber, medir e calcular, nas bases do grau de identidade e do efeito, o grau de intensidade da causa e reciprocamente. Mas, na aplicação empírica deste segundo critério, não se deve confundir o efeito propriamente dito com o efeito

aparente (sensível), qual o vemos produzir-se. Por exemplo, não será dado esperar que o volume de um corpo submetido a compressão deva diminuir indefinidamente na mesma proporção com que aumenta a força compressora. Desde que o espaço sobre o qual progressivamente se exercita a compressão do corpo diminui incessantemente, segue-se o aumento de densidade, cresce verdadeiramente em proporção direta da causa (como demonstra, no caso dos gases, a lei de Mariotte), vê-se, entretanto, que assim não se dá com referência ao efeito aparente, ao qual essa lei seria aplicada indebitamente.

Da mesma forma, uma quantidade crescente de calor agindo sobre certa massa d'água, produz, até tantos graus, um aquecimento progressivo, não conseguindo um excesso de calor provocar, além desse ponto, senão ligeira evaporação. Também aqui, como em muitíssimos outros casos, existe sempre a mesma relação entre a intensidade da causa e a intensidade real do efeito. Somente por uma lei de causalidade semelhante (no sentido mais restrito da palavra) é que se verificam as mutações dos corpos privados de vida, isto é, inorgânicos. O conhecimento e a previsão das causas desta espécie iluminam o estudo de todos os fenômenos que formam o objeto da mecânica, da hidrostática, da física e da química. A possibilidade exclusiva de ser determinado por causas que agem de tal forma é, por consequência, o caráter distintivo, essencial, de um corpo inorgânico.

2.º) — A segunda forma da causalidade é a excitação, que se caracteriza por duas particularidades: 1.º) não há exata proporcionalidade entre a ação e a reação correspondente; 2.º) não se pode estabelecer nenhuma equação entre a intensidade da causa e a intensidade do efeito. Consequentemente, o grau de intensidade do efeito não pode ser medido e determinado preventivamente, embora se conheça o grau de intensidade da causa; antes, um aumento mínimo na causa excitadora pode provocar um sensibílimo aumento no efeito, ou pelo contrário, provocar um absolutamente oposto. Sabe-se, por exemplo, que o crescimento das plantas pode ser aumentado em muito pela influência do calor, ou mistura de cal à terra, agindo como estimulantes da sua força vital; mas ultrapassando em algo a medida justa no grau de excitação, não resultará mais um aumento de atividade e uma precoce maturidade, mas sim a morte da planta. Da mesma forma, também podemos,

pelo uso do vinho e do fumo, excitar as energias do nosso espírito; mas, cometendo excesso, o resultado é completamente oposto. Esta forma da causalidade, designada com o nome de excitação, determina todas as modificações dos organismos, *considerados como tais*. Todas as metamorfoses sucessivas e todos os desenvolvimentos das plantas, a par de todas as modificações unicamente orgânicas e vegetativas, ou *funções* dos corpos animados, produzem-se sob a influência de excitações. Dessa forma agem sobre eles a luz, o calor, o ar, a nutrição — é assim que agem os contatos, a fecundação etc.

Enquanto a vida dos animais, além do que tem de comum com a vegetativa, se move em esfera completamente diferente, da qual logo mais tratarei, a vida das plantas, pelo contrário, desenvolve-se toda sob a influência das excitações. Todos os fenômenos de assimilação, o seu acréscimo, a tendência dos seus caules para a luz, de suas raízes para o solo mais propício, a sua fecundação, a sua germinação etc., são apenas modificações devidas à excitação. Em determinadas espécies, que, contudo, não são tão raras, observa-se, além das qualidades que notamos mais acima, a produção de um movimento particular e rápido, que por sua vez não é senão a consequência de uma excitação, e que fez no entanto que se lhes denominasse *plantas sensitivas*. São essas, principalmente, como sabemos, a *Mimosa pudica*, a *Hedysarum gyraus* e a *Dionae muscipula*. A determinação exclusiva e absolutamente geral pela excitação é o caráter distintivo das plantas.

Pode-se, pois, considerar como pertencente ao reino vegetal todo corpo cujos movimentos e modificações particulares, de acordo com a sua natureza, se produzem sempre e exclusivamente debaixo da influência da excitação.

3.º) — A terceira fórmula da causalidade motora é peculiar ao reino animal, constituindo a sua característica: trata-se da *motivação*, isto é, a causalidade agindo por meio da inteligência. Intervém ela na escala natural dos seres, no ponto em que a criatura, tendo necessidades mais complicadas, e consequentemente muito variáveis, não consegue mais satisfazê-las unicamente sob o impulso dos excitantes que ela deveria sempre esperar de fora; é preciso, então, que esteja ela apta para escolher, colher e também pesquisar os meios para satisfazer essas necessidades surgidas. Eis por que nos

seres que pertencem a esta espécie, vemos substituir-se à simples *receptividade das excitações*, e aos movimentos que resultam, a *receptividade dos motivos*, isto é, uma faculdade de representação, uma inteligência, que oferece inumeráveis graus de perfeição, apresentando-se materialmente sob a forma de um sistema nervoso e de um cérebro privilegiado pelo conhecimento. Sabe-se, contudo, que as primeiras graduações animais são de uma vida puramente vegetativa, que, como tal, procede unicamente sob a influência da excitação. Mas todos os movimentos de ordem superior que o animal realiza *como animal*, e que por esta razão dependem daquilo que a fisiologia designa sob o nome de funções animais, produzem-se em seguida à percepção de um objeto, por conseguinte, sob a influência de *motivos*. Entender-se-á, pois, sob a denominação de *animais* todos os seres cujos movimentos e modificações características e conformes à sua natureza, desenvolvem-se sob a impulsão de motivos, isto, é, de certas representações presentes à sua inteligência, cuja existência já se acha por elas pressuposta. Não obstante, na série animal, o poder da faculdade de representação e o desenvolvimento da inteligência apresentarem infinitos graus de perfeição, todo animal possui, no entanto, uma quantidade suficiente para consentir que os objetos exteriores ajam sobre ele e provoquem, à guisa de motivo, os seus movimentos. E essa força motora interna, onde cada manifestação individual é provocada por um motivo, que a consciência adverte intimamente e que designamos sob o nome de vontade.

Saber se determinado corpo se move em seguida a excitações ou por influxo de motivos, é coisa que nunca pode deixar dúvidas nem mesmo para a observação externa (e é neste momento que consideramos o problema precisamente sob tal aspecto). A excitação e os motivos, com efeito, agem de duas maneiras tão radicalmente diferentes que não seria possível confundi-los, nem mesmo em exame demasiado superficial. A excitação, sempre *age* por contato imediato, ou também por *intussusceptio*, e toda vez que o contato não seja apenas aparente, como no caso em que a causa excitadora é o ar, a luz ou o calor, este modo de ação é traído só pelo fato de o efeito encontrar-se em relação de proporcionabilidade manifesta com a duração e a intensidade de excitação, quando tal proporcionabilidade também não resulta constante para todos os graus. Quando, pelo contrário, é um motivo que provoca o

movimento, desaparecem completamente essas relações características. O intermediário verdadeiro entre a causa e o efeito, nesse caso, não é a atmosfera mas somente a inteligência. Agindo sob motivo, o objeto não tem absolutamente necessidade, para exercitar a sua influência, senão de um ser apercebido e conhecido; não importa mais saber durante quanto tempo, com que grau de clareza e a qual distância (do sujeito), o objeto percebido caiu no domínio dos sentidos. Todas estas particularidades não mudam em nada a intensidade do efeito; mal-advertido o objeto, age ele de modo absolutamente constante, sempre supondo, todavia, que possa ser um princípio de determinação para a vontade individual que se trata de impressionar. De modo diverso, contudo, não se comportarão as causas físicas e químicas, entre as quais se colocam todas as excitações, causas que não produzem os seus efeitos senão quando o corpo impressionável oferece à sua ação uma *receptividade* propícia.

Ainda há pouco eu disse — “da vontade que se trata de impressionar”, pois, como já indiquei, o que é designado aqui com o nome de vontade, força imediata e interiormente presente à consciência dos seres animais, é a mesma que, no rigor do termo, comunica ao motivo a força de ação e a mola escondida do movimento provocado. Nos corpos que se movem exclusivamente sob a influência da excitação, os vegetais, denominamos essa condição permanente de atividade a “força vital”; nos corpos que não se movem senão sob a influência dos motivos, no sentido mais restrito da palavra, chamam-no “força natural”, ou o *complexo das suas qualidades*. Esta energia interna deve dar-se preventivamente, e anteriormente a qualquer explicação dos fenômenos, como uma coisa *inexplicável*, desde que não há no sombrio interior dos seres consciência alguma a cujo olhar seja ela imediatamente acessível.

Agora, desprezando o mundo fenomênico para dirigir as nossas pesquisas sobre aquilo que Kant denomina *a coisa em si*, podemos aventar o quesito de que se esta condição interior da reação de todo ser debaixo da influência de motivos exteriores, subsistindo também no campo do inconsciente e do inanimado, não seria talvez essencialmente idêntica ao que designamos em nós mesmos com o nome de vontade, como julgou demonstrar um filósofo contemporâneo; mas esta é uma simples hipótese que me apraz referir sem, todavia, tratá-la de modo explícito.

Pelo contrário, não devo desprezar o exame da diferença que, na própria motivação, constitui a superioridade da inteligência humana relativamente à de qualquer outro animal. Esta superioridade, que é significada em linguagem apropriada pela palavra *razão*, consiste no fato de o homem ser não somente capaz, como o animal, de perceber por meio dos sentidos o mundo exterior, mas também que sabe, por meio da abstração, deduzir das suas sensações certas noções de caráter geral (*notiones universales*), que indica com palavras para poder fixá-las e conservá-las no patrimônio intelectual.

Essas palavras muitas vezes se prestam a inúmeras combinações, as quais, em verdade, como as noções de que são formadas, sempre se referem ao mundo percebido pelos sentidos, mas no seu complexo constituem o que se denomina “o pensamento”, em virtude do qual podem realizar-se as grandes faculdades do gênero humano, que tanto se avanta sobre qualquer outro. Tais são: a linguagem, a reflexão, a memória do passado, a previsão do futuro, a atenção, a atividade comum e metódica de muitíssimas inteligências, a sociedade política, as ciências, as artes etc. Todos estes privilégios provêm da faculdade própria ao homem de formar em si representações insensíveis, abstratas, gerais, que se denominam *conceitos*, isto é, *formas coletivas e universais da realidade sensível*, porque cada uma dessas compreende numerosa coleção de indivíduos.

Esta faculdade falha aos animais, mesmo aos mais inteligentes; não são estes capazes além de representações sensíveis, não conhecendo senão quando cai imediatamente sob os seus sentidos, vivendo sempre e unicamente no círculo restrito do momento presente. Os móveis pelos quais a sua vontade é influenciada devem ser, por conseguinte, constantemente presentes e sensíveis. Disso resulta que a sua escolha é extremamente limitada, pois não pode exercer-se senão entre os objetos acessíveis no mesmo instante à sua vista limitada e ao seu poder de representação restritiva, digamos contígua no espaço e no tempo.

Entre tais objetos, aquele que é mais forte como motivo, determina imediatamente a sua vontade; nesses, consequentemente, a causalidade direta do motivo se revela de modo evidentíssimo. O adestramento, que não é outro senão o senso do temor operante tendo como intermediário o hábito, constitui uma exceção apenas *aparente* ao que precede; os atos instintivos constituem outra,

verdadeira sob certa forma; porque o animal, pela força do instinto que nele reside, é movido no complexo das suas ações, não mais, no rigor do termo, por motivos, mas sim por um impulso e uma faculdade interior. Este impulso, todavia, nos *particulares* das ações individuais, e para cada momento determinado, é dirigido de modo preciso por motivos, o que consente o regresso ao campo dos dados gerais. Um mais aprofundado exame da teoria do instinto me arrastaria, agora, demasiado longe do argumento e não creio oportuno distanciar-me nisso, matéria de que já tratei de outra feita.

O homem, pelo contrário, graças à sua capacidade de formar representações não sensíveis, por meio das quais ele *pensa e reflete*, domina um horizonte infinitamente mais extenso, que abraça tanto os objetos ausentes como os presentes, o futuro e o passado: oferece ele, por assim dizer, uma superfície bem maior à ação dos motivos exteriores, podendo por consequência exercitar a própria escolha entre um número muito maior de objetos do que seja possível ao animal, cujos olhares estão circunscritos aos restritos limites do presente.

O que determina as suas ações, em geral, não é o que está imediatamente presente no espaço e no tempo à sua percepção sensível; a maioria das vezes, são simples pensamentos que sempre leva ele na sua mente e que podem ser subtraídos à ação imediata e fatal da realidade presente. Quando não completa esta função, diz-se que o homem age de modo *desarrazoável*; pelo contrário, diz-se que a sua conduta é razoável quando a sua ação é dirigida unicamente por pensamentos bem amadurecidos, por isso mesmo absolutamente independentes da impressão dos objetos sensíveis atualmente presentes. O próprio fato de que o homem é levado a agir e dirigido na ação por uma classe especial de representações que são desconhecidas pelo animal (noções abstratas, pensamentos) se revela até na sua existência interior, desde que o homem imprime a todas as suas ações, até as mais insignificantes e até nos seus movimentos e nos seus passos, o aprumo e o caráter da *intencionalidade* e da premeditação.

Este caráter diferencia tão nitidamente o modo de agir humano do animal, que fácil é conceber por que fios sutis, apenas visíveis (os motivos constituídos por simples pensamentos), sejam dirigidos os seus movimentos, enquanto os animais são movidos e governados pelas grosseiras e visíveis dependências da realidade sensível. Mas a

diferença entre o homem e o animal não vai além disso. O pensamento torna-se motivo, como também se torna motivo a percepção, logo que esteja em condições de exercitar a própria ação sobre uma vontade humana. Mas os motivos não são mais do que causas, e cada causalidade pressupõe a necessidade. Por outro lado, tem o homem a possibilidade, por meio da sua faculdade de pensamento, de reevocar ao próprio intelecto, na ordem que lhe convenha, invertendo ou reclamando por várias vezes os motivos das influências de que se sente dominado, para citá-los, um depois de outro, diante do tribunal da sua vontade; e é precisamente nesta operação que consiste a *deliberação*.

* * *

O homem é capaz de deliberação e, em virtude desta faculdade se lhe consente, entre diversos atos possíveis, um campo de escolha muito mais extenso do que possui o animal. Nisso já existe relativa liberdade para ele, porque se torna independente do constrangimento imediato dos objetos presentes, à ação do qual continua absolutamente submetida a vontade do animal. O homem, pelo contrário, determina independentemente da influência dos objetos presentes, de acordo com ideias que, *para ele, são motivos*.

Esta liberdade relativa, realmente, não constitui senão o livre-arbítrio como o entendem também pessoas instruídas mas pouco habituadas a ir até o âmago das coisas: e de bom grado essas reconhecem nessa faculdade um privilégio exclusivo do homem sobre os animais. Mas essa liberdade é somente *relativa*, porque se subtrai às condições dos objetos presentes, e é *comparativa* porque nos torna superiores aos animais. Isso não faz senão modificar a *maneira* com a qual o motivo se manifesta, todavia não a *necessidade* dos motivos da ação, que não fica nem suspensa nem diminuída. O motivo abstrato, consistindo simplesmente num pensamento, é um motivo exterior, que a vontade necessita à guisa de motivo sensível, produzido pela presença de um objeto real, material, ao mesmo tempo que se funda, em última análise, sobre uma impressão externa, recebida em qualquer lugar e em qualquer tempo.

A única diferença consiste no maior comprimento do fio diretor dos movimentos humanos: com tal intenção, diz-se que os motivos

desta espécie não agem quais motivos puramente sensíveis, debaixo da condição expressa do imediato no espaço e no tempo, mas que a sua influência se distende por distância maior, a intervalo mais longo, graças ao sucessivo concatenar-se de pensamentos que se relacionam uns aos outros. A causa reside na sua própria constituição e na eminente *receptividade* do órgão que sofre a influência dos motivos, e consequentemente se modifica, digamos: o cérebro do homem, ou a razão. Isso todavia não atenua a potência causal dos motivos, nem a necessidade com a qual a sua ação se exercita. Não é, pois, senão considerando a realidade de modo muito superficial que se pode ter como *liberdade de indiferença* a liberdade relativa e comparativa de que falamos. A faculdade deliberativa conseguida não tem, dizendo-se a verdade, outro efeito senão o de provocar o conflito, muitas vezes assaz penoso, entre os vários motivos, precedido da irresolução, cujo campo de batalha é a alma e a inteligência total do homem. De fato, ele deixa que cada motivo demonstre várias vezes a própria força sobre a vontade, contrabalançando-se com todos os outros, de modo que a vontade venha a encontrar-se na mesma situação de um corpo no qual diferentes forças agem em direções diversas, até que um motivo mais forte obriga os outros a pedir-lhe o lugar, ficando só, determinando a própria vontade. É esta resultante do conflito entre os vários motivos, denominada resolução, que se encontra revestida, nesta qualidade, do caráter de absoluta necessidade.

Se agora consideramos ainda uma vez toda a série das formas da causalidade, entre as quais se distinguem nitidamente as causas no sentido mais restrito da palavra, depois as *excitações*, e finalmente os *motivos*, subdividindo-se esses mesmos motivos sensíveis e abstratos, devemos relevar que, quando de alto a baixo a série dos seres, a causa e o efeito cada vez mais se diferenciam, distinguindo-se ainda, tornando-se heterogêneos, enquanto a causa se torna cada vez menos material e tangível, de modo a parecer que à medida que se avança a causa contém sempre menos força, e o efeito sempre sobra; o liame que existe entre a causa e o efeito se torna fugitivo, insociável, invisível. Na causalidade mecânica, este liame é, entre todos, o mais evidente e é por isso que semelhante forma da causalidade resulta a mais fácil de compreender-se: disso provém a tendência surgida no século passado, que todavia subsiste em França, e que ultimamente também se manifestou na Alemanha, de

reconduzir toda espécie de causalidade àquela forma, e de explicar, conseqüentemente, por via de causas mecânicas, todos os fenômenos físicos e químicos, chegando até, nas bases destes conhecimentos, a explanar mecanicamente também o fenômeno da vida. O corpo que dá impulso, move o corpo imóvel que o recebe, e tanto perde em força quanto transmite; nesse caso, veremos imediatamente a causa transmutar-se em efeito de idêntica natureza; ambos são perfeitamente homogêneos, exatamente comensuráveis e sensíveis no próprio tempo. Isso acontece em relação a todos os fenômenos puramente mecânicos. Fácil, porém, é observar que esse modo de agir se vai transformando quanto mais se ascende na escala dos seres; e então se nota também como as diferenças mais acima indicadas tendem a fazer-se mais evidentes.

Para convencer-se basta examinar a relação entre o efeito e a causa em diferentes graus de intensidade; por exemplo, entre o calor tomado como causa e os seus diversos efeitos, como sejam a dilatação, a ignição, a fusão, a evaporação, a combustão, a termoelectricidade e assim por diante, ou entre a evaporação, tomada como causa, e o resfriamento e a cristalização, que são os efeitos: ou então entre o friccionamento de um bastãozinho de vidro, tomado como causa, e a sucessão da electricidade livre, acompanhada de todos os seus singulares fenômenos; ou mesmo, ainda, entre a oxidação lenta das placas e a galvanização, com todos os fenômenos elétricos, químicos e magnéticos que as acompanham. Causa e efeito, pois, vão-se diferenciando gradativamente, tornando-se cada vez mais heterogêneos, até que o liame resulta difícil de entrever, parecendo que o efeito contenha algo mais do que a causa, enquanto esta se mostra menos tangível e material. Todas estas diferenças se manifestam de modo bem mais distinto quando passamos ao mundo orgânico, onde as que agem como causa não são mais do que simples excitações, — às vezes externas, como as da luz, do calor, do ar, do sol, da nutrição; às vezes internas, como a ação dos sucos e as ações recíprocas dos órgãos — enquanto a vida, nas suas complicações infinitas e na inumerável variedade das suas formas, apresenta-se como o efeito e a resultante de todas estas causas, sob os diferentes aspectos da existência vegetal e animal.

Mas enquanto esta heterogeneidade, esta incomensurabilidade, esta obscuridade cada vez maior das relações entre a causa e o efeito se manifestam no mundo orgânico, a necessidade do vínculo causal

ficará atenuada em algo? Absolutamente não. A mesma necessidade que faz com que uma bola que rola se choque contra a outra bola parada, movimentando-a, faz com que uma garrafa de Leyde suspensa em uma das mãos e tocada por outra se descarregue, faz também com que o arsênico mate um organismo vivo, com que um grão de semente, conservado em ambiente seco durante milhares de anos não sofra nenhuma transformação, e quando for lançado em terreno propício, submetendo-se à ação da luz, do ar, do calor e da umidade, seja constrangido a germinar, a intumescer-se e a desenvolver-se até formar a planta. A causa é mais complicada, o efeito parece certamente mais heterogêneo, mas a necessidade da sua intervenção não fica diminuída, sequer, na espessura de um fio de cabelo.

Na vida das plantas e na vida vegetativa dos animais, a excitação e a função orgânica por ela provocadas se diferenciam inegavelmente sob todos os aspectos, podendo ser nitidamente distintas uma da outra. Não se pode dizer ainda, entretanto, que estejam *separadas* no verdadeiro sentido da palavra, e é sempre necessário que a passagem de uma a outra se dê por meio de contato, por ligeiro e imperceptível que seja. A separação completa começa a produzir-se somente na vida animal, onde os atos são provocados por motivos; desde esse momento, a causa, que até então estivera materialmente coligada ao efeito, mostra-se de todo independente deste, de natureza completamente diversa, toda imaterial, não sendo mais do que uma simples representação. Esta heterogeneidade entre a causa e o efeito, a sua máxima diferenciação, a incomensurabilidade, a imaterialidade da causa, e conseqüentemente a falta aparente de intensidade em relação à causa, tocam ao seu mais alto grau no motivo que provoca os movimentos do animal. A inconcebibilidade da relação que os liga se tornaria, por assim dizer, absoluta, se esta relação, a par de qualquer outra relação causal, não pudesse ser por nós conhecida senão pelas manifestações exteriores: contudo, sabemos que não é assim.

Um conhecimento de outra natureza, todo interno, completa o que provém dos fenômenos, e por seu intermédio chegamos a conhecer em nós a transformação subitânea da causa, antes de essa manifestar-se novamente como efeito. O instrumento de tal transformação designamo-lo com *terminus ad hoc*: a vontade. Por outro lado, que tanto aqui como acolá, qual no simplíssimo caso da

excitação, a causalidade não tenha perdido nada do seu caráter de necessidade, é uma afirmativa que podemos fazer decisivamente apenas tenhamos reconhecido a existência de uma relação de causalidade entre o efeito e a causa, e *pensamos* esses dois fenômenos diante dessa forma essencial do nosso entendimento.

Além disso, temos para nós que a motivação é essencialmente análoga às duas outras formas da causalidade examinadas mais acima, e que essa não é senão o grau mais elevado ao qual podem elas atingir na sua progressiva evolução. No íntimo grau da escala animal, o motivo é ainda vizinho da simples excitação; os zoófitos e os raiados em geral, os acéfalos entre os moluscos, não possuem senão um pálido crepúsculo de conhecimento, portanto, apenas necessário para que se possam aperceber da presença da nutrição ou da presa, a fim de atraí-los a si quando estejam próximos, e, em caso de necessidade, para transferir-se ao lugar mais oportuno. Do mesmo modo, nesses seres inferiores a ação do motivo se demonstra outro tanto evidente, outro tanto imediata e aparente como a da excitação. Os pequenos insetos são atraídos pelo esplendor da luz até para dentro das chamas; a mosca vem pousar isenta de qualquer temor, na cabeça de uma lagartixa que momentos antes, sob os seus próprios olhos, engoliu uma sua semelhante. Quem pensará aqui em liberdade? Nos animais superiores e mais inteligentes, a influência dos motivos se diferencia sempre mais nitidamente da ação por eles provocada, tanto que até nos seria dado usar deste grau de diferenciação entre a intensidade do motivo e a do ato derivante para medir o grau de inteligência de um animal. No homem esta diferença é incomensurável. Pelo contrário, também nos animais mais sagazes, a *representação*, que age à guisa de motivo da ação, deve ser ainda e sempre uma imagem sensível; e também lá onde começa a possibilidade da escolha, esta não pode exercitar-se senão entre dois objetos sensíveis, igualmente presentes.

O cão fica hesitante entre o chamado do patrão e a vista de uma cadela; o motivo mais forte determinará a sua ação, e a necessidade com a qual, enfim, se produz não é menos rigorosa de quanto seja a de um efeito mecânico. Do mesmo modo, vemos um corpo subtraído de sua posição de equilíbrio oscilar, por alguma atuação temporal, da direita para esquerda, até que se decida de que lado se encontra o seu centro de gravidade, tendendo, afinal, na direção deste. Ora: até que a motivação seja limitada a representações sensíveis, a sua afinidade

com a excitação e a causalidade em geral se torna ainda mais aparente pelo fato de o motivo, enquanto é causa ativa, ser, necessariamente, alguma coisa de real e de presente, devendo antes exercitar ainda sob os sentidos, por meio da luz, do som, do odor, uma ação que, apesar de mediata, resulta, todavia, sempre uma ação física. Além disso, para quem possui a faculdade de bem observar, aqui a causa é tão aparente quanto o efeito: vê ele um motivo entrar em jogo e a ação animal ser disso consequência inevitável, até que outro motivo não menos presente, o efeito do hábito, não aja em sentido contrário. Não é possível repor em dúvida o vínculo que os une. Dado isso, nenhuma pessoa sensata nutrirá em seu espírito o atribuir aos animais uma *liberdade de indiferença*, isto é, imputar-lhes atos que não sejam determinados por nenhuma causa.

Quando, depois, a faculdade cognoscitiva se torna privilégio de um ser raciocinante, quando resulta capaz de abranger os objetos não sensíveis, de elevar-se a noções abstratas e a ideias, então os movimentos se tornam verdadeiramente independentes do momento presente e dos objetos imediatamente contíguos: ficam esses, por consequência, ocultos ao observador. Convenhamos que aquelas que o homem tem em mente, não são mais do que simples ideias, e a sua origem reside sempre na realidade externa, apesar de muitas vezes estar bem distanciada no passado. Com efeito, não raro ocorre que a resolução depende de uma experiência pessoal de muitos e muitos anos; às vezes provém de uma tradição que nos é comunicada por meio da escrita ou articulada oralmente, e que pode advir de épocas imemoriais, mas que sempre, de qualquer modo, teve um *princípio real e objetivo*.

Acrescentemos que, pela combinação muitas vezes difícil de circunstâncias externas bem complicadas, numerosos erros, não poucas ilusões, até grãos de loucura vêm tomar lugar entre os motivos humanos. É necessário esconder aos outros a norma da própria conduta, velando-a não raro diante da sua consciência, como acontece quando se envergonha de confessar o verdadeiro motivo que o induz a esta ou àquela ação. Entretanto, quando estamos diante de seus atos, procuramos penetrar os motivos por meio de conjecturas, pressupondo-os com a mesma segurança e grandeza com que se afirma a causa física dos movimentos sensíveis dos corpos brutos, nutrindo a convicção de que a estes e àqueles seriam eles impossíveis sem uma causa própria. Em relação a tudo o que até aqui

foi dito, quando devemos formular qualquer projeto ou dispor algum plano, não descuramos nunca de ter em mente a influência dos vários motivos que atuam sobre o ânimo humano. Antes, fazemo-lo com toda a segurança que poderia tornar-se igual àquela com que se calculam os efeitos dos aparelhos mecânicos, dado que fosse consentido conhecer, com exatidão idêntica, o caráter individual dos homens com os quais estamos em contato, como podemos medir o comprimento e a espessura das pranchas, o diâmetro das rodas, o peso de um fardo e assim por diante.

Essa influência dos motivos sobre a conduta humana é uma hipótese à qual todos se conformam instintivamente quando consideramos o mundo circunstante para entrar em relações diretas com os próprios semelhantes, propondo-se o alcance de algum escopo prático, desde que a isso mesmo é destinada, de modo particularíssimo, a inteligência humana. Porém, quando o homem se dá ao julgamento da questão sob o ponto de vista teórico e filosófico, o que, em verdade, não se congloba à natureza da sua inteligência, fazendo de si mesmo objeto do próprio juízo, deixa-se enganar pela imaterialidade dos motivos humanos, consistentes em simples pensamentos, que não se referem a nada de presente nem a algo do que o circunda e de quem até os obstáculos não são mais do que pensamentos, os quais como motivos contrários. Então, ele põe em dúvida a sua existência, ou, por outro lado, a necessidade da sua ação, imaginando que poderia perfeitamente bem deixar de fazer aquilo que faz, que a vontade se decide espontaneamente, sem motivos, e que cada um dos seus atos é o primeiro elo de uma série de modificações que não se podem calcular ou prever. Essa ilusão é ainda reforçada pela falsa interpretação da consciência: “Posso fazer aquilo que quero”, sobretudo quando este testemunho, que, no entanto, acompanha todos os nossos atos, se nos torna evidente no momento propício em que se exercita a influência de muitos motivos, excluídos um do outro, agindo cada qual, por sua vez, sobre a vontade.

Tal é, na sua complexidade, a fonte da ilusão natural, que nos faz acreditar erroneamente que a consciência afirma a existência do livre-arbítrio, neste sentido que, contrariamente a todos os princípios *a priori* da razão pura e a todas as leis naturais, somente a vontade seja uma força capaz de decidir sem razão suficiente, cujas resoluções, em dadas circunstâncias, por um único e mesmo

indivíduo, podem inclinar-se indiferentemente de um lado ou de outro.

Para elucidar quanto mais claramente se possa e, de modo particular, a origem desse erro de capital importância em relação à tese que sustentamos, e para completar com isso o estudo do testemunho da consciência que iniciamos no capítulo precedente, devemos imaginar um homem que, estando, por exemplo, na rua, dissesse consigo mesmo: “São seis horas; o meu dia de trabalho terminou. Poderei, conseqüentemente, passear ou ir ao cassino; poderei, também, subir à torre para admirar o ocaso do sol, ou ir ao teatro, ou visitar este ou aquele amigo; e poderei, ainda, sair para os arredores da cidade e lançar-me em meio da vastidão do universo para não mais voltar... Tudo isso depende somente de mim; tenho plena e absoluta liberdade de agir como me apraz; entretanto, não farei nada de quanto tenho dito, voltando, pelo contrário, *não menos voluntariamente* para casa, junto de minha mulher”. Tudo isso é como se a água tivesse dito: “Posso encapelar-me fragorosamente em vastas ondas (certamente: quando o mar está tempestuoso!) — posso serpentear com arrancos precipitantes, devastando tudo à minha passagem (sim, no leito de uma torrente) — posso cair em tumulto de espumas (naturalmente, em cascata) — posso elevar-me no ar, livre como um raio (sem dúvida, no guincho de uma fonte) — posso, finalmente, evaporar-me e desaparecer (perfeitamente: ao calor de 100°) — todavia não faço nada disso e continuo quietinha, límpida e vaga, no espelho de um lago.”

Do mesmo modo, a água não pode transformar-se senão quando nela intervêm determinadas causas, levando-a a um ou a outro estado; assim, também, o homem não pode realizar tudo quanto imagina estar ao seu alcance senão quando a isso o conduzem motivos particulares. Nenhum ato lhe será possível sem a intervenção de uma causa; mas apenas essa aja sobre si, *deve* ele, de forma idêntica ao que acontece em relação à água, comportar-se do modo que é desejado pelas circunstâncias correspondentes aos casos singulares. O seu erro, ou, generalizando, a ilusão derivante, aqui, de uma falsa interpretação do testemunho da consciência (que ele possa, em dado momento, realizar indiferentemente ações diversas), repousa, refletindo bem, no fato de sua imaginação não poder focalizar senão uma só imagem cada vez, a qual, no momento em que é divisada, exclui todas as outras. Se agora ele *representa* a si mesmo

o motivo de uma dessas ações propostas como possíveis, natural que sinta imediatamente a sua influência sobre a vontade, por ele próprio solicitada: o termo técnico para exprimir esse movimento é *veleidade*. Imagina ele, todavia, poder transformar essa *veleidade* em *volição*, isto é, executar a ação que naquele momento se lhe apresenta como possível, consistindo precisamente nisso a sua ilusão. Com efeito, apenas intervenha a reflexão, reconduzindo à memória outros motivos que ajam diversamente sobre si, ou ainda motivos de índole absolutamente contrária, afigurar-se-lhe-á então evidente *como não possa realizar* aquela ação primitiva. Enquanto diante de seu espírito assim se alternam, excluindo-se reciprocamente, motivos diversos com o perpétuo acompanhamento da afirmação interior: “*Eu posso fazer o que bem quero*”, a vontade transcircula como uma bandeirola sobre um mastro esquisitamente ensebado, movida pela inconstância dos ventos. Subitamente, volta-se ela para o lado ao qual a leva cada motivo que lhe representa a imaginação; todos agem sobre ela, cada um por conta própria, isoladamente, acreditando o homem, sempre, que esteja em sua faculdade *querer* esta ou aquela coisa, ou poder fixar a girândola nesta ou naquela posição, o que constitui mera ilusão. Desde que a afirmação: “*Eu posso fazer o que quero*” é uma verdade hipotética, dever-se-ia acrescentar logo, para torná-la completa: “*Se não prefiro, em vez disso, fazer outra coisa*”. Essa única restrição basta, entretanto, para afirmar a hipótese de um poder absoluto do indivíduo sobre a vontade. — Retomemos o exemplo explanado um pouco acima, o do empregado que delibera o que lhe convirá fazer às seis da tarde, saindo do trabalho. Imaginemos que ele, subitamente, descubra que me pus a seguir-lhe os passos, e que vou filosofando à sua custa, contestando-lhe a liberdade de realizar todos os atos que lhe são possíveis. Nesse caso, nada mais fácil do que, precisamente para contradizer-me, decidir-se ele por qualquer um: mas isso seria justamente a expressão de minha dúvida e a influência que ela exerceu sobre o seu espírito de contradição, que seriam os reais motivos necessitantes da sua ação. Todavia, semelhante circunstância não poderia decidi-lo por uma ou outra das ações mais *fáceis* entre tantas que se lhe depararam ao entendimento, por exemplo, a de ir ao teatro, porém certamente não a que enumerei em último lugar, a de ir correndo o mundo em busca de aventuras; para esta, um *simples motivo de contradição* seria demasiado débil. —

Esse é também o erro de muita gente que acredita que pelo fato de ter na mão uma pistola carregada, esteja em seu poder suicidar-se, descarregando-a. Para consumir um ato desse gênero, o meio mecânico da execução é de importância insignificante. A condição capital é a intervenção de um motivo de força imperiosa e, por isso mesmo, raro, porque deveria possuir enorme energia, necessária para contrabalançar em nós o instintivo amor à vida, ou, para sermos mais precisos, o medo da morte. Somente quando se apresenta motivo semelhante, *pode-se* decidir verdadeiramente, e então é *necessário* — salvo se se apresentar um motivo oposto ainda mais poderoso, quando possa existir.

Eu posso fazer o que quero: posso, se quiser, dar aos pobres todo o meu patrimônio, reduzindo-me à mendicância — se quiser! — Mas não está em minha faculdade o querer, dado que demasiado império exercem sobre mim os motivos opostos. Pelo contrário, *se eu tivesse outro caráter*, se levasse a abnegação até a santidade, poderia querer semelhante coisa; mas então, também, não poderei impedir-me de fazê-la, e fá-la-ei *necessariamente*. Tudo isso se coaduna perfeitamente com o testemunho da consciência — “eu posso fazer o que quero”, no que ainda hoje alguns filósofos sem miolos imaginam encontrar a prova do livre-arbítrio, pretendendo, conseqüentemente, fazer com que prevaleça como uma verdade de fato atestada pela consciência.

Não é, entretanto, metáfora e nem hipérbole, mas unicamente uma simples verdade, toda elementar, que do mesmo modo que uma bola sobre um bilhar não pode movimentar-se antes de ter recebido um impulso, assim também um homem não pode levantar-se de sua cadeira antes que um motivo o determine; então, levantar-se-á de modo outro tanto necessário e inevitável, como também é necessário e inevitável que a bola se ponha em movimento depois de haver recebido a impulsão. Esperar que aja de certo modo sem que um interesse qualquer o induza, é como se eu imaginasse que um pedaço de madeira pudesse mover-se ao meu encontro sem que fosse puxado por uma corda. Aquele que, sustentando esta teoria, fosse obstinadamente contradito, poderia furtar-se a tal embaraço de modo simplíssimo, implorando à terceira pessoa que gritasse improvisadamente, com voz forte e persuasiva: “O teto desmorona!”. Então os contraditores deveriam, sem mais, assentir na sua opinião, confessando que um motivo assim poderoso é tão suficiente para

fazer fugir de uma casa numerosas pessoas, quanto a causa mecânica mais eficaz.

O homem, com efeito, bem como todos os objetos da experiência, é um fenômeno no espaço e no tempo, e como a lei da causalidade vale *a priori* por todos os fenômenos, não sofrendo por conseguinte exceções, deve ele ser também submetido a esta lei. É esta verdade proclamada pela razão pura *a priori*, confirmada pela analogia persistente em toda a natureza e demonstrada a todo momento pela experiência, quando não nos deixemos levar erroneamente por uma falsa aparência.

O que produz a ilusão é que, enquanto os seres da natureza, elevando-se gradativamente, se tornam cada vez mais complicados, e que a sua receptividade, em princípio puramente mecânica, vai cada vez mais se aperfeiçoando, até tornar-se química, elétrica, excitável, sensível, atingindo a receptividade intelectual e racional, a natureza das causas influentes deve, ao mesmo tempo, seguir esta gradação compassadamente, modificando-se para cada grau em relação ao ser que deve sofrer a sua ação; e esta é outra razão por que as causas cada vez menos palpáveis e materiais, de modo que, finalmente, não são elas mais visíveis a olho nu, mas somente acessíveis à razão que, em cada caso particular, as pressupõe com uma confiança indestrutível, chegando mesmo a descobri-las depois de suficientes e oportunas pesquisas. Aqui as causas agentes se elevaram à altura de simples pensamentos, os quais se encontram em antagonismo com outros pensamentos, até que o mais poderoso dá o golpe decisivo e põe em ação a vontade; todas as operações que se sucedem com a mesma necessidade na concatenação causal, como nas causas puramente mecânicas, agem com relação complexa uma em oposição a outra, sendo o seu resultado, já antecedentemente calculado, infalível em produzir-se tal e qual. Esta aparente exceção às leis da causalidade, resultante da indivisibilidade das causas, parece produzir-se de idêntico modo no caso das bolinhas de açúcar (*llége*) eletrificadas, que saltitam em todas as direções debaixo de uma campânula de vidro, como no caso dos movimentos humanos: resulta esta diferença unicamente de que a faculdade a que compete julgar não é mais a vista, mas sim a razão.

Admitindo o livre-arbítrio, toda ação humana seria um milagre inexplicável e um efeito sem causa. E, se experimentarmos representar a liberdade de indiferença, logo nos convenceremos que

diante de semelhante noção a razão fica absolutamente paralisada: as próprias formas do intelecto repugnam a isso.

Bem sabemos que o princípio da razão suficiente, o princípio da determinação universal e da mútua dependência dos fenômenos, constitui a forma mais geral do nosso intelecto, a qual segundo a variedade dos objetos que considero, assume por si mesma aspectos diversos. Aqui, pelo contrário, é necessário que suponhamos alguma coisa que determine sem ser determinada, que não dependa de nada, e da qual, vice-versa, outras dependam, que sem necessidade e, conseqüentemente, sem razão, produz ora A, enquanto poderia indiferentemente, produzir B, ou C, ou D, e tudo isso em circunstâncias idênticas, isto é, sem que presentemente nada exista em A que possa fazê-lo preferir a B (dado que isso seria um motivo e conseqüentemente uma causa) e tampouco a C ou a D. Eis-nos reconduzidos com isso à noção indicada nas primeiras páginas deste trabalho, quando se trata do *acaso absoluto*. Repeti-o ainda uma vez: uma noção como esta paralisa totalmente o espírito, admitindo, todavia, que se chegue a fazê-la conceber.

Devemos agora recordar o que seja uma causa geral: *A modificação antecedente que torna necessária a modificação conseqüente*. Nenhuma causa no mundo tira o efeito próprio, completamente, de si mesma, ou digamos, se cria *ex nihilo*. Há sempre matéria sobre a qual ela se exercita, não fazendo mais do que ocasionar em dado momento, em certo local, e sobre determinado ser, modificação sempre conforme à natureza deste ser, e da qual deveria preexistir nela a *possibilidade*. Conseqüentemente, todo efeito é resultante de dois fatores, um interior e outro exterior: a energia natural e originária da matéria sobre a qual age a força de que se trata, é a causa determinante que obriga esta energia a realizar-se, passando da potência ao ato. A energia primitiva é pressuposta por toda ideia de causalidade e por todas as explicações que a ela se referem; mas uma demonstração desse gênero, seja ela qual for, nunca consegue tudo explicar, deixando sempre algo de irresolúvel. Isto é tudo o que devemos constatar a cada momento na física e na química. A explicação dos fenômenos, isto é, dos efeitos, como raciocínio pelo qual esses fenômenos se reduzem à primeira fonte, pressupõe sempre a existência de certas formas naturais. Uma força natural, considerada em si mesma, não é submetida a nenhuma explicação, mas essa mesma é a raiz de toda explicação. De forma

análoga, não é em si própria submetida a nenhuma causalidade, mas é precisamente *o que dá a cada causa a causalidade*, digamos, a possibilidade de produzir o efeito que lhe é inerente. Ela é o *abstractum* comum de todos os efeitos dessa espécie, e está presente em cada um desses. Assim, os fenômenos magnéticos podem ser reconduzidos a uma força originária, denominada eletricidade. A explicação não pode ir além disso: não faculta essa senão as condições para as quais tal força se manifesta, isto é, *as causas que provocam a sua atividade*. As explicações da mecânica celeste pressupõem todas como força primitiva a gravitação, por obra da qual as causas individuais que determinam o caminho dos corpos celestes exercitam a sua ação. As explicações da química pressupõem as forças recônditas, que se manifestam, como afinidades eletivas, em seguida a determinadas relações estequiométricas, e nas quais repousam, em última análise, todos os efeitos que, provocados por causas previamente determinadas, entram em jogo com rigorosa exatidão. Da mesma forma, as explicações da fisiologia pressupõem a força vital, que reage nos fenômenos vitais sob a influência de excitações especiais, internas e externas. O mesmo acontece em relação a todas as ciências. Resulta disso que as causas em geral não determinam nunca senão o *quanto* e o *ubi* das manifestações de certas forças originárias, impenetráveis, sem as quais não existiriam como causa, isto é, como forças ativas, produzindo necessariamente certos efeitos particulares.

Tudo o que foi reconhecido como verdadeiro nas causas, se empregarmos a palavra no seu sentido mais restritivo, e ainda para as excitações, também o é no concernente aos motivos, dado que a motivação não difere essencialmente da causalidade em geral, sendo apenas uma forma particular dessa, isto é, a causalidade que opera por intermédio do intelecto. Também aqui a causa não faz mais do que provocar a manifestação de uma força irreduzível a forças mais simples, e que é preciso admitir como um fato primário e inexplicável, cuja força, com o nome de *vontade*, se distingue das outras forças naturais no fato de não se fazer advertir em nós somente exteriormente, mas, graças à consciência, faz-se-nos conhecida também interiormente e de modo imediato. Apenas pressupondo como existente essa vontade, e admitindo que tenha em cada caso, isoladamente, uma natureza determinada, as causas diretas sobre ela, e que tomam o nome de motivos, poderão exercitar

a sua ação. Esta natureza especial e individualmente determinada pela vontade, em virtude da qual a sua reação sob influência de motivos idênticos diferencia um homem de outro, constitui aquilo que chamamos o *caráter* de cada um, e também (porque não pode ser conhecido *a priori* mas somente em virtude da experiência) o seu *caráter empírico*. É precisamente a natureza deste caráter que determina o modo de agir particular de diferentes motivos sobre um dado indivíduo. Convenhamos, isso é a base de todos os efeitos provocados pelos motivos, do mesmo modo que as forças naturais generalizadas são a origem dos efeitos produzidos pelas causas, tomadas no significado mais restrito da palavra, como também a força vital reside na raiz dos fenômenos produzidos pela excitação. Indistintamente de todas as forças naturais, ele é primitivo, inalterável, impenetrável. Varia nos animais de espécie a espécie; no homem de indivíduo a indivíduo. Somente nos animais superiores mais inteligentes se demonstra um caráter individual nitidamente definido, mas sobre esse, porém, o caráter geral da espécie se revela sempre como constante dominador.

É o caráter do homem:

1.º) — Individual: difere de indivíduo a indivíduo. Indubitavelmente, as linhas gerais do caráter específico formam a base comum de todos, e esta é a razão pela qual certas qualidades principais se encontram em todos os homens. Há, porém, tanta diferença, para mais ou para menos, nas várias combinações das qualidades singulares e nas suas modificações de uma por outra, que a diversidade moral dos caracteres pode ser considerada como idêntica à das faculdades intelectuais, o que é significativo — e que ambas porém são incomparavelmente mais consideráveis do que sejam díspares fisicamente um gigante e um anão, ou Apolo e Tersite. É por isso que a ação de um mesmo motivo é tão diversa de um homem a outro, como também acontece que a luz do sol embranquece a película e enegrece o cloreto de prata e que o calor amolece a cera e endurece a argila. Da mesma forma, o conhecimento dos motivos não é suficiente para prognosticar a ação que resultará: é necessário, além disso, o conhecimento exato do caráter por eles solicitado.

2.º) — O caráter do homem é *empírico*. Somente com a experiência podemos chegar ao seu conhecimento, não apenas no que é nos outros, mas tal qual é em nós mesmos. Dessa forma, ocorrem-nos muitas vezes fortes decepções acerca de nós mesmos, bem como sobre outras destas ou daquelas qualidades — por exemplo — em tal grau quanto, com demasiada complacência para conosco, havíamos suposto possuir.

No caso de uma escolha difícil para a qual seja constrangida a nossa vontade, a resolução definitiva constitui para nós um mistério, como seria a de um estranho, na medida do tempo que corre do formular o quesito à decisão; agora, imagine-se que ela se inclinará ora de um lado ora de outro, segundo o motivo que no ato se apresentou à vontade por meio do intelecto, e que este faça pressão sobre ele: é então que o pensamento “eu posso fazer o que quero” nos dá uma aparência enganadora de afirmação do livre-arbítrio. Finalmente, o motivo mais enérgico faz preponderar eficazmente o próprio direito sobre a vontade, ocorrendo muitas vezes que a escolha é em tudo e por tudo contrária ao que antes se supunha. Dado isso, ninguém pode saber como outro homem, e nem mesmo como a própria pessoa se comportará em dada circunstância, antes de encontrar-se em tal circunstância. Somente depois de submetidos a uma prova, podemos estar certos dos outros e de nós mesmos. Então, poderá ele ter plena certeza: a amizade leal dos familiares experimentados é o que de mais seguro há no mundo. Habitualmente consideramos um homem como nosso perfeito conhecido quando o temos por alguém de quem sabemos as qualidades, fundamentando-nos com absoluta segurança no que dele podemos ou não podemos esperar no futuro. Quem já praticou determinado ato, tornará a praticá-lo assim que se apresentem circunstâncias idênticas, tanto no bem como no mal. Como por exemplo, quem fosse constrangido a pedir um auxílio considerável, extraordinário digamos, dirigir-se-ia de preferência a uma pessoa que já tivesse dado provas de sua grandeza de alma, enquanto quem quer contratar um assassino deitará suas vistas sobre uma que já manchou as suas mãos no sangue. Segundo o que nos conta Heródoto, Gelon de Siracusa, tendo necessidade de confiar elevada soma em dinheiro a um homem para levá-la a país estrangeiro, escolheu para essa empresa Cádumo, que já dera vibrante testemunho de lealdade de ânimo e honestidade mais que raras,

inauditas. E a sua confiança ficou plenamente justificada. — Do mesmo modo, somente por meio da experiência e, quando tal ocasião se apresente, faz-se-nos mais seguro o conhecimento que temos de nós mesmos, repousando em nosso amigo a confiança ou a dúvida acerca de nossa capacidade. Repisando, convenhamos que em dada contingência facultamos prova de reflexão, de coragem, de lealdade, de discrição, de delicadeza ou de qualquer outra virtude reclamada pelas circunstâncias, ou então nos mostramos ser desprovidos dessa qualidade, desse conhecimento mais íntimo que em nós mesmos inspira uma satisfação ou um desânimo que se reporta à nossa própria natureza. Somente o conhecimento exato do seu caráter empírico atribui ao homem aquilo que se denomina o *caráter adquirido*. E é realmente homem de caráter o que conhece com exatidão as suas próprias qualidades, boas ou más, sabendo destarte o que pode esperar ou pretender de si mesmo. Desde então, pode ele representar o seu papel no cenário do mundo enquanto antes, com o seu caráter empírico, tinha de limitar-se a *naturalizar* (realizar), — com arte e método, firmeza e convicção, sem referência ao seu caráter, o que só acontece aos que nutrem alguma ilusão sobre a própria pessoa.

3.º) — O caráter do homem é invariável: permanece o mesmo durante toda a vida. Sob o instável invólucro dos anos, das circunstâncias que se lhe depararem, e também da diversidade dos conhecimentos e das opiniões, queda-se ele, como o caranguejo dentro da sua carapaça, o homem idêntico, individual, absolutamente imutável, sempre o mesmo. Modificações aparentes do caráter se observam somente na diretriz geral e na *matéria* desta, provindo da diferença de idade e das necessidades diversas que sobrevêm. Mas o *homem em si* não muda nunca: como agiu em um caso, tornará a agir quando iguais circunstâncias se repetirem (supondo-se todavia que possua um conhecimento exato). A experiência cotidiana pode facultar a confirmação desta verdade; porém se mostra ela mais evidente quando encontramos um conhecido antigo, depois de uma ausência de vinte ou trinta anos, e notamos que não mudou em nada nos seus gostos e nas suas qualidades intrínsecas de antanho. Indubitavelmente mais de uma pessoa contestará esta verdade com palavras; contudo, na sua conduta, alguém a pressuporá continuamente, por exemplo,

recusando a sua confiança a quem uma vez o reconheça desonesto, confiando-se, porém, com satisfação a outra pessoa que o tenha em conta de leal e reto. É precisamente sobre esta verdade que se fundamenta todo o conhecimento dos homens, como a indestrutível confiança que se repõe naqueles que deram do próprio mérito provas incontestáveis. E também quando, por acaso, uma confiança deste gênero já nos traiu, não dizemos nunca: “O caráter de Fulano mudou”, mas sim: “Vê!... eu me enganei a respeito dele!” Em virtude deste mesmo princípio, quando queremos julgar do valor moral de uma ação, procuramos antes de tudo conhecer com plena certeza o motivo que a inspirou; e se o nosso elogio ou a nossa reprovação não refletem o motivo, mas o caráter que se prestou a ser por ele determinado, isso depende do fato de considerarmos o próprio caráter como segundo fator da ação, e o único que seja inerente ao indivíduo agente. É esta, também, a razão por que a honra verdadeira (não a honra cavalariana, que é a da gente louca) não se recupera mais, uma vez perdida, de forma que a mácula de uma ação má se torna ferreteada, como se diz comumente, estigmatizando o homem. Disso resulta o provérbio: “Quem bebeu, beberá”, ou então: “Ladrão de um dia, ladrão de sempre”. Da mesma forma, se num negócio importante de Estado foi necessário recorrer à traição, e, portanto, recompensar o traidor cujos serviços foram apreciados, uma vez que o escopo desejado se alcançou, a prudência aconselha o afastamento desse homem, porque as circunstâncias poderiam transformar-se, enquanto o seu caráter é imutável. Isso também acontece se sabemos que o principal defeito de um autor dramático é o de não conseguir focalizar bem o caráter dos seus personagens, isto é, de não realçá-los de começo a fim, como os que foram levados a cena pelos grandes poetas, com a constância e a inflexível lógica que presidem ao desenvolvimento de uma força natural. Ainda é sobre esta verdade que repousa a possibilidade da consciência moral, a qual nos acusa até na extrema velhice das ações reprováveis que praticamos na mais tenra idade. Foi assim, por exemplo, que Rousseau, passados mais de quarenta anos, lamentava dolorosamente ter acusado a criada Marinha de um furto do qual ele fora autor. Este fato não se explica de forma diversa, a não ser admitindo que, durante todo aquele tempo, o seu caráter permaneceu invariável, porque, de contrário, os mais ridículos equívocos, a ignorância mais grosseira, as mais irrefletidas ações da

nossa juventude não nos recriariam ao alcançarmos idade mais avançada, porque tudo isso mudou, sendo obra da inteligência; voltamos a considerar esses erros, os quais, já há longo tempo, tínhamos posto à margem, bem como os nossos hábitos dos mais verdes anos. Disso também resulta o fato seguinte: Um homem, ainda quando tenha conhecimento claro de seus erros e imperfeições morais, quando ele os deteste, quando tome a firme resolução de corrigir-se, não se corrige jamais completamente; logo, não obstante as suas mais sérias resoluções, apesar de sinceras promessas, tudo se esvairá, assim que se apresente ocasião, no mesmo sendeiro anterior, sendo ele próprio o primeiro a admirar-se de sua recaída. Somente o seu *conhecimento* poderá ser reerguido: chegaremos até fazê-lo compreender que tais ou quais outros meios, por ele várias vezes usados, não conduzem a útil escopo, ou lhe ocasionam mais danos do que benefícios; então, mudará de meios, mas certamente não de escopo. O sistema penitenciário americano se funda sobre este princípio: não se propõe a melhorar o caráter, os sentimentos do culpado, mas sim a restabelecer a *ordem* na sua cabeça, fazendo-lhe compreender que aqueles mesmos fins que ele necessariamente almeja em virtude da sua índole e do seu caráter, mais fatigante lhe será atingi-los, devido a dificuldades, fadigas e perigos, no caminho da desonestidade até aquele momento por ele trilhado, do que quanto lhe fora ou lhe será, enveredando pela senda da probidade, do trabalho e da temperança. Em geral, a esfera de toda a melhora possível e da reabilitação da alma não se projeta até o campo do conhecimento. O caráter é invariável e, a ação dos motivos, fatal; porém antes de agir, devem eles passar através da inteligência, que é o *medium* dos motivos. Ora, este é suscetível, em graus infinitos, de aperfeiçoamentos os mais diversos e de correção contínua; tal é o escopo final para que tende toda educação. A cultura da inteligência, enriquecida de muitos e variados conhecimentos, deriva a sua importância do fato de motivos de ordem superior, aos quais destituído de cultura o homem não seria acessível, poderem, de tal forma, abrir caminho até a sua vontade. Não estivesse o homem apto a *compreender* tais motivos, esses, para sua inteligência, seriam como inexistentes.

É devido a isso que as circunstâncias exteriores permanecem invariáveis, que a posição de um homem relativamente a uma resolução possível pode diferir muito a segunda vez em relação à

primeira, dado que durante o tempo percorrido pôde ele se tornar capaz de conceber as mesmas circunstâncias de modo mais exato e completo; e é assim que motivos de outras vezes inacessíveis a elas podem agora exercer sobre ele influência devida. Neste sentido, diziam com felicidade os escolásticos: “*Causa finalis* (o escopo, o motivo) *mouet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum*”. (O motivo move — a vontade — não por aquilo que ele é em si, mas enquanto é conhecido). Porém, nenhuma influência moral pode ter por resultado outra correção que não seja a do *conhecimento*, e a empresa de querer modificar os defeitos do caráter de um homem com discursos ou sermões morais, ou de transformar assim a própria natureza e a moralidade em si mesma, não é menos quimérica do que aquela que tenciona mudar o chumbo em ouro, submetendo-o a uma influência externa, ou de forçar um cedro, mediante certos processos de cultura, a produzir pêssegos.

Esta invariabilidade fundamental do caráter, encontramos-la já afirmada como um fato indubitável em Apuleio (*Oratio de Magia*), no qual, refutando acusação de magia, apela para o seu caráter bem conhecido, dizendo: “A moralidade de um homem é o seu mais seguro testemunho, e se alguém perseverou constantemente em uma vida honesta ou malvada, deve ser este o mais forte argumento de que se possa usar na justificativa ou na condenação.”

4.º) — O caráter individual é inato: não é uma obra de arte, ou o produto de circunstâncias fortuitas, mas sim obra da própria natureza. Começa ele a manifestar-se na criança, entrevedendo-se desde então, em pequeno, o que será quando maior. É esta a razão pela qual duas crianças, submetidas à mesma educação e à influência de idêntico ambiente, não tardam todavia a revelar, por sintomas evidentíssimos, dois caracteres essencialmente distintos; são os mesmos caracteres que terão quando velhos. Em suas linhas gerais, o caráter é também hereditário, mas somente do lado paterno, porque da mãe se herda, pelo contrário, a inteligência.

Desta explicação da essência do caráter individual resulta, de modo indubitável, que vício e virtude são qualidades inatas.

Pode esta verdade parecer chocante a mais de um preconceito e a certas filosofias e velhas rabugentas, despeitadas por não poderem ir de encontro aos chamados interesses práticos, digamos às suas ideias mesquinhas, curtas, ótimas para as escolazinhas elementares;

contudo, era essa a convicção do pai da moral, Sócrates, que, segundo o testemunho de Aristóteles (*Ética Magna*, I, 19), sustentava que “não depende de nós ser bons ou maus”. As razões que Aristóteles invoca contra esta afirmação são evidentemente pouco persuasivas; de outra feita, endossa ele, sobre esse mesmo ponto, a opinião de Sócrates, exprimindo-a de forma meridiana na *Ética a Nicômaco* (VI,11): “Todos acreditam que cada uma das qualidades morais que possuímos se encontra em certa medida conosco por influência da natureza unicamente. Assim, cada um de nós está disposto a tornar-se equânime e justo, sábio e corajoso, cultivando também outras virtudes desde o berço”.

Entretanto, se considerássemos o complexo das virtudes e dos vícios como os resumiu Aristóteles no rápido quadro que nos dá na sua obra “*De virtutibus et vitiis*”, reconheceríamos que todos esses, supostos existentes em homens reais, não podem ser levados em conta senão como qualidades inatas, sendo suscetíveis de acreditarem-se como *verdadeiros* apenas dessa forma; pelo contrário, se nascessem da reflexão e fossem aceitos pela vontade, assemelhar-se-iam, dizendo-se a verdade, a uma espécie de comédia: seriam *falsos*, não se podendo, conseqüentemente, elaborar qualquer cálculo nem sobre a sua persistência, nem sobre a sua duração ou sobre a pressão variável das circunstâncias, e acontece o mesmo com a virtude cristã do amor, *charitas*, ignorada por Aristóteles e por todos os antigos. Como poderia suceder que a vontade infatigável de um homem, não menos do que a perversidade incorrigível, profundamente radicada de tantos outros, o caráter de um Antonino, de um Adriano, de um Tito, de um lado, e o de Calígula, de Nero e de Domiciano, de outro, fossem, por certa forma, nascidos de fora, como obra de circunstâncias fortuitas, ou simples questão de inteligência e de educação? Não foi Sêneca o preceptor de Nero? É mais provável que no caráter inato, nesse verdadeiro núcleo do homem moral em sua plenitude, estejam contidos os germes da virtude e dos vícios. Esta convenção natural a todo homem sem preconceitos já guiava a pena des Valleius Paterculus, quando escrevia as seguintes linhas sobre Catão (II, 35): “Catão era a própria imagem da virtude. Assemelhando-se mais aos deuses do que aos homens, pela sua retidão e genialidade, nunca fez o bem para aparecer como fautor, *mas porque lhe teria sido impossível proceder diversamente*”.

Pelo contrário, na hipótese do livre-arbítrio, a virtude e o vício, ou mais geralmente este fato, o de que dois homens criados do mesmo modo, em circunstâncias absolutamente idênticas, submetidos a iguais influências, podem agir de maneira diversa, ou também de modo diametralmente oposto, — esses são fatos completamente impossíveis de serem levados em conta. A dessemelhança efetiva, originária dos caracteres, não pode conciliar-se com a hipótese do livre-arbítrio, consistente em que todo homem, em qualquer situação que se encontre, pode agir igualmente bem de dois modos absolutamente opostos. Para isso, seria necessário que no princípio o caráter fosse uma *tabula rasa*, como acontece com a inteligência em Locke, e não tivesse inclinações inatas em um sentido ou em outro; porque toda tendência primitiva já bastaria para perturbar o perfeito equilíbrio previsto na hipótese da liberdade de indiferença. Segundo essa hipótese, não é no *subjetivo* que pode residir a causa da diferença entre os modos de agir de homens diversos, enunciada mais acima; ainda menos, não estará no *objetivo*, porque então seriam os objetos exteriores que determinariam as nossas ações, sendo inteiramente abolida a pretensa liberdade. Restaria um último refúgio: e seria o de colocar a origem desta grande divergência, constatada nos modos de agir dos homens, em uma região intermédia entre o sujeito e o objeto, assinalando-se-lhe como origem as diversas maneiras com que o objeto é apercebido e compreendido pelo sujeito, ou seja a diferença nos juízos e opiniões dos homens. Mas nesse caso toda a moralidade estaria reduzida ao conhecimento verdadeiro ou falso das circunstâncias presentes, o que tornaria a diferença moral dos nossos vários modos de agir uma simples diferença de retidão entre os nossos juízos, reduzindo com isso a moral à lógica. Finalmente, os partidários do livre-arbítrio podem ainda tentar esquivar-se desse difícil dilema, dizendo: “Não existe nenhuma diferença *originária* entre os caracteres, mas a diferença se opera quase subitamente pela ação das circunstâncias exteriores, das impressões do ambiente, da experiência pessoal, dos exemplos, dos ensinamentos etc.; e quando, desta forma, o caráter individual se fixou definitivamente, pode-se, por conseguinte, explicar pela diferença dos caracteres a diferença das ações”.

A isso se responde: — 1.º) que, segundo esta hipótese, o caráter deveria formar-se tardiamente — quando é sabido que já se reconhece nas crianças — e que a maior parte dos homens morre

antes de ter formado um caráter; — 2.º) — que todas estas circunstâncias exteriores, das quais o caráter de qualquer indivíduo seria o resultado, independem em tudo de nós, e se encontram por acaso, ou, se se quiser, a Providência as conduz à realidade, completamente determinadas em sua natureza.

Então, se o caráter fosse produto de tais circunstâncias, e se fosse a fonte da diferença dos modos de agir, é claro que toda a responsabilidade moral seria completamente suprimida, dado que as nossas ações se demonstrariam, em última análise, por obra do acaso ou da Providência. Na hipótese do livre-arbítrio, a origem da diferença total entre as várias ações humanas e, consecutivamente, a gênese do vício e da virtude, como também o fundamento da responsabilidade, aparecem como que flutuantes no ar, sem algum ponto de apoio, não encontrando em nenhum lugar o mais exíguo espaço para insinuar as suas raízes ao solo. Disso resulta que tal hipótese, se bem que à primeira vista possa parecer atraente para as inteligências menos cultas, no fundo está em contradição tanto com as nossas convicções morais quanto com o princípio fundamental que domina todo o nosso raciocínio — o princípio da razão suficiente — como ficou demonstrado mais acima.

A necessidade pela qual os motivos, a par de todas as causas em geral, exercem a sua ação, não é pois, como querem, uma doutrina que repousa no ar. Agora, apreendemos o fato que serve de base, o próprio solo em que se apoia, isto é, o caráter inato e individual. Do mesmo modo, todo efeito da natureza inorgânica é, por um lado, o produto necessário de dois fatores existentes, a força natural e primitiva cuja essência nele se revela, e, por outro, a causa específica que provoca a própria manifestação; assim, também, toda ação do homem é o produto necessário do próprio caráter e do motivo particular que se ativou. Dados esses dois fatores, resulta inevitavelmente a ação. Para que se possa produzir uma ação diversa, seria necessário admitir a intervenção de um motivo diferente, a existência de outro caráter. Por isso se poderia prever, e até calcular antecipadamente, quase com certeza, todo ato singular, se a determinação exata do caráter não fosse difficílissima de se fazer, e se os motivos não ficassem muitas vezes ocultos e expostos continuamente ao contragolpe de outros motivos, que só têm o poder de forçar o círculo do pensamento humano, não lhes sendo dado agir sobre outros seres, além do homem.

Para o caráter inato de cada homem, os fins gerais aos quais ele tende invariavelmente, estão já determinados pela sua própria essência: os meios a que se recorreu para chegar a isso são delimitados, ora pelas circunstâncias exteriores, ora pela compreensão e pela percepção imediata de que é possuidor, percepção cuja exatidão depende, por sua vez, da inteligência e da cultura do seu detentor.

Como resultado final, temos a concatenação dos atos sucessivos, e o complexo do papel de que foi incumbido de representar no cenário do mundo. Foi, pois, com exatidão de pensamento, aliada à inspiração poética da expressão formal, que Goethe, em umas das suas melhores páginas, assim resumiu a teoria do caráter individual:

*Como no dia em que vieste ao mundo
O sol resplandecia no céu em saudação aos planetas,
Foste crescendo continuamente,
Sob a forma daquela lei segundo a qual começaste a existir.
Tal é o teu destino, nem podes fugir a ti mesmo.
Assim já falavam as sibilas, assim também os profetas;
Nem giro de séculos, nem potência alguma pode destruir
A forma originária que depois se desenvolve no decurso
[da vida.*

Dizíamos, pois, que a verdade fundamental em que repousa a necessidade da ação de todas as causas é o existir de uma essência interior em cada objeto da natureza, seja esta essência simplesmente uma força natural que naquele se manifesta, seja então a força vital ou a vontade. Esta lei, à qual estão submetidas todas as coisas do mundo, sem exceção, era enunciada pela escolástica com a seguinte fórmula: *Operari sequitur esse*. (Todo ser age de conformidade com a essência que lhe é própria.) Está ela igualmente presente ao intelecto do químico quando estuda os corpos, submetendo-os a este ou aquele reativo, e ao do homem, quando estuda os seus semelhantes, submetendo-os a várias provas. Em cada caso, as causas exteriores provocarão necessariamente o ser, sobre o qual agem para *manifestar o que ele contém* (a sua essência interior): porque ele não pode reagir *senão segundo a sua natureza*.

Neste ponto é oportuno recordar que toda existência pressupõe uma essência: digamos que tudo o que é deve ser *qualquer coisa*, ter

uma essência determinada. Não pode uma coisa *existir* e ao mesmo tempo *não ser nada*, algo como o *ens metaphysicum* dos escolásticos, ou seja uma coisa que *é*, e não é mais nada do que uma *existência pura*, sem atributos nem qualidades, e, por consequência, sem a maneira de agir determinada que disso resulta. Ora, como uma essência sem existência é destituída de realidade, o que Kant explicou no conhecido exemplo dos cem escudos, vice-versa, não é real uma existência sem essência. Toda coisa que *é* deve ter uma natureza particular característica, graças à qual ela *é* o que *é*, natureza essa atestada por todos os seus atos, cujas manifestações são necessariamente provocadas pelas causas exteriores; por outra forma, contrariamente, esta natureza não é de modo algum obra dessas causas, não sendo modificável por elas. Tudo isso, porém, é tão verdadeiro em relação ao homem e à sua vontade, como para todos os seres da criação. Tem ele, igualmente, além do simples atributo da existência, uma *essência fixa*, isto é, qualidades características que constituem precisamente o seu *caráter*, agindo por um simples impulso de excitação externa. Esperar, portanto, que um homem, sob tais influências, aja ora de um modo, ora de outro absolutamente oposto, é como esperar que a mesma árvore, que no último verão deu cerejas, sazone no outono vindouro peras. O livre-arbítrio implica, se o considerarmos bem de perto, uma *existência sem essência*, digamos alguma coisa que *é* e, ao mesmo tempo, *não é nada*, por consequência *não é*, donde resulta uma evidente e inconciliável contradição.

Aos critérios acima enunciados, bem como ao valor *a priori* e, por isso, absolutamente geral do princípio de causalidade, é necessário atribuir este fato, que os pensadores verdadeiramente profundos de todos os tempos, conquanto pudessem ser os mais divergentes em suas opiniões sobre outras matérias, estiveram completamente de acordo em sustentar a necessidade das volições sobre a influência dos motivos e em repelir, unissonamente, o livre-arbítrio. Antes — precisamente porque a enorme maioria da multidão, incapaz de pensar, e completamente ao léu da aparência e do preconceito, resistiu em todas as épocas obstinadamente a estas verdades — recrearam-se em pô-la em evidência, exagerando-a até, sustentando-a com expressões resolutas, às vezes, mesmo com relativas doses de desprezo. O símbolo mais conhecido por eles adotado para tal fim foi o do *Asno de Buridã*, que há cerca de um século se procura em vão

nas obras que nos ficaram de autoria desse sofista. Eu mesmo possuo uma edição dos *Sophismata*, impressa segundo todas as aparências no século XV, sem indicação de localidade, de data, e até destituída de numeração paginal; e, conquanto tenha muitas vezes percorrido esse livro com essa finalidade, nada me foi dado até agora encontrar desse trecho famoso, apesar de o escritor tomar a cada página asnos como exemplos.

Bayle, cujo artigo *Buridã*, no *Dicionário Histórico*, serve de base a tudo o que até aqui se escreveu sobre tal assunto, diz inexatamente que de Buridã não se conheciam outros sofismas além desse, enquanto eu dele possuo todo um volumoso *in quarto*, bem recheado. Entretanto Bayle, que trata do argumento de modo tão explícito, deveria ter sabido também (o que, contudo, não parece ter sido relevado mais tarde) que este exemplo, que se tornou de certo modo a expressão típica e simbólica da grande verdade, é muito mais antigo do que Buridã. Encontramo-lo já em Dante, que entesourava em si todo o saber de seu tempo, e que viveu anteriormente a Buridã. O poeta, que todavia não fala de asnos, mas sim de homens, começa o canto quarto do seu *Paraíso* com o seguinte terceto:

*Intra due cibi, distanti e moventi
D'un modo, prima si morria di fame,
Che liber'uom l'un si recasse ai denti.*

O próprio Aristóteles já exprimia este pensamento quando dizia (*De Coelo*, I, 13): “É como um homem que padeça muita fome ou muita sede e se encontre a igual distância do alimento e da bebida: necessariamente se quedará imóvel”. Buridã, cujo exemplo deriva desta fonte, contentou-se em pôr o asno no lugar do homem, não por coisa diversa, mas devido a ser hábito daquele pobre escolástico tomar por objeto das suas anedotas exemplificativas, Sócrates, Aristóteles ou *Asinus*.

A questão do livre-arbítrio é, na verdade, uma pedra de toque por meio da qual se torna possível distinguir os verdadeiros e profundos pensadores dos espíritos superficiais, ou, melhor, é uma linde que divide essas duas categorias de engenhos, uns sustentando unanimemente a rigorosa necessidade das ações humanas, dados que sejam os caracteres e os motivos; outros, pelo contrário agrupando-se ao redor da doutrina do livre-arbítrio, concordando nisso com a absoluta maioria dos homens. Há, depois, um partido

intermediário, o dos homens, pávidos, que, sentindo-se embaraçados, cutucam um pouco aqui e um pouco ali, procurando evitar uma decisão nítida, refugiando-se num emaranhado de palavras e de frases, ou então vagando ou divagando sobre a questão, confundindo-a de modo a não deixar mais compreender do que se trate. Tal já foi certa vez o processo de Leibnitz, que, mais do que filósofo, era matemático e polígrafo. Mas para voltar as costas a esses palradores irresolutos e ondulantes, é necessário situar o seu quesito pela forma seguinte, tendo o cuidado de não se afastar deste formulário:

1.º) — Um dado homem, em certas circunstâncias, pode realizar indiferentemente *duas* ações diversas, ou deve necessariamente realizar *uma*? — Resposta de todos os pensadores profundos: *Uma somente*.

2.º) — E considerando-se o encerramento do ciclo da vida de um homem — admitindo, por um lado, que o seu caráter continue invariável, ou por outro que as circunstâncias das quais teve de sofrer a influência sejam necessariamente determinadas de começo a fim, minuciosamente, por motivos externos que ajam com uma precisão rigorosa, e cuja corrente se prolongue, constituída por uma sucessão de argolas todas igualmente necessárias, até o infinito — talvez esta vida, em um ponto qualquer do seu percurso, em algum particular, em determinada ação singular, em dada cena, teria podido ser diferente do que foi? — Não, é a resposta consequente e exata.

O resultado destes dois princípios é o seguinte: Tudo o que acontece, tanto as coisas mínimas como as maiores, deve suceder necessariamente. *Quidquid fit, necessario fit*.

Aquele que se recreia em ler esta afirmação, demonstra ter ainda alguma coisa a aprender e alguma coisa a esquecer; em seguida, entretanto, deverá reconhecer que esta crença na necessidade universal é a fonte mais fecunda das consolações, e a melhor salvaguarda da tranquilidade da alma. Por outro lado, as nossas ações são mesmo nada como um *primeiro princípio*, e nada de verdadeiramente *novo* surge nelas para a existência: mas somente por meio de quanto fazemos chegamos a conhecer *o que somos*.

Há, ainda, esta convicção, se não claramente analisada, pelo menos pressentida, da vigorosa necessidade de tudo o que acontece,

que se apoia rigorosamente, entre os antigos, no conceito do *Fatum*, como entre os gregos e, depois, no fatalismo dos maometanos; outro tanto eu direi da crença nos presságios, tão difundida e difícil de extirpar, precisamente porque também o mais insignificante episódio da vida se produz necessariamente, e todos os sucessos, por assim dizer, caminham meticulosamente sob a influência da mesma lei, de modo que o todo se reflita no todo. Finalmente, esta íntima persuasão pode servir para explicar a razão por que um homem, o qual sem a menor intenção de ofender ou por mera casualidade matou ou estropiou outro, leva toda a vida o gravame deste *piaculum* com um sentimento que muito se ajusta ao remorso, e é apontado por parte dos seus semelhantes quase como um tipo particular de desprezado, uma como que *persona piacularis* (azarento, “pesado”).

A própria doutrina cristã da predestinação é um longínquo produto desta convicção inata da invariabilidade do caráter e da necessidade de suas manifestações. Finalmente, não desejo descurar aqui de uma observação, se bem que puramente accidental, a propósito da qual cada um, segundo as suas convicções especiais acerca de certos argumentos, poderá atribuir maior ou menor importância. Se não admitirmos a necessidade rigorosa de tudo o que acontece, por obra de uma causalidade que concatena todas as ocorrências, sem exceção, e se consentirmos que esta corrente venha a apresentar aqui e acolá soluções de continuidade por intervenção de uma liberdade absoluta, então toda previsão acerca do futuro, seja no sonho, seja no sonambulismo lúcido, seja no fenômeno da segunda visão, resulta — *também objetivamente* — de todo impossível e, por isso mesmo, inconcebível; porque não existe mais nenhum futuro verdadeiramente objetivo que se possa de qualquer modo prever; agora, contudo, não pomos em dúvida senão as condições subjetivas, isto é, unicamente a possibilidade subjetiva. Pelo contrário, é incompreensível tal dúvida hoje em dia numa pessoa bem-informada, depois que inumeráveis testemunhos emanados de fontes dignas de fé, estabeleceram a exatidão (a possibilidade) destas previsões do futuro.

Acrescento ainda algumas considerações como corolário à doutrina acima estabelecida, relativamente à necessidade de todas as ocorrências. Que seria do mundo se a necessidade não fosse o fio condutor que passa, por assim dizer, através de todas as coisas,

unindo-as, se acima de tudo, depois não lhe fosse dado guindar a produção do indivíduo? Uma como que monstruosidade, um monte de escombros, uma farsa destituída de toda significação e de qualquer sentido, um produto do mais cego e absoluto acaso.

Desejar que alguma coisa não aconteça é infligir a si mesmo um tormento gratuito: porque isso seria como que augurar uma coisa absolutamente impossível, como se desejássemos que o sol se levantasse a oeste. Com efeito, desde que toda ocorrência, grande ou pequena, é absolutamente necessária, seria de todo ocioso meditar sobre a exiguidade ou a contingência das causas de que resultaram tais ou quais transformações, e pensar como também teria sido fácil um evento diverso; tudo isso é vã ilusão, porque aquelas causas se tornaram agentes em virtude de uma potência absoluta idêntica àquela pela qual o sol se levanta no oriente.

Devemos, de preferência, considerar os acontecimentos que se operam diante de nós, através do mesmo prisma com que fitamos os caracteres estampados às páginas de um livro que percorremos, sabendo, entretanto, perfeitamente bem, que já se encontravam aí antes da nossa leitura.

Capítulo quarto

Conclusão e consideração mais elevada

Não são as autoridades mas sim os argumentos as armas de que se serve o filósofo. De tudo o que se segue, poderemos concluir com justificação plena a *non posse ad non esse* de que falei desde as primeiras páginas deste ensaio. Comecei, depois de ter examinado os dados fornecidos pelo testemunho da consciência, respondendo negativamente ao quesito proposto pela Academia Real: agora, aquela mesma resposta, fundamentada sobre um exame direto e imediato do sentido íntimo, isto é, *a priori*, resulta imediatamente confirmada *a posteriori*; porque se torna evidente que quando uma coisa não existe é impossível encontrar na consciência os dados necessários para demonstrar a sua realidade. Ainda mesmo quando a verdade que demonstrei neste trabalho pertencesse à categoria daquelas que podem fugir à inteligência, proviesse de multidão de vistas estreitas, e também pudesse parecer chocante às mentalidades débeis e incultas, tal consideração, contudo, não me levaria a expô-la sem contornos e sem reticências; porque com este estudo eu não me dirijo ao vulgo mas sim a uma Academia iluminada que, certamente, não pôs em concurso um tema de tanta oportunidade para arraigar ainda mais preconceitos, mas para tributar homenagem à verdade. Além disso, quando se trata de estabelecer e consolidar uma ideia justa, aquele que tão lealmente procura conquistar a verdade deve sempre considerar unicamente os argumentos que a confirmam e jamais as consequências que podem derivar de sua franca afirmação. Para isso não faltarão tempo e ocasião quando o novo princípio estiver solidamente estabelecido. Pesem unicamente as razões, sem preocupar-se com as consequências, descurando de perguntar, de começo, se uma verdade apenas conquistada se coaduna ou repugna ao sistema das nossas demais convicções, tal é o método recomendado por Kant e que me apraz reproduzir aqui com as suas próprias palavras “*Crítica da razão prática*”.⁴ “Isso confirma a máxima, já reconhecida e louvada por outros autores, de que em

toda pesquisa científica urge trilhar exclusivamente o próprio caminho com a maior fidelidade e sinceridade, sem preocupar-se com obstáculos que poderão ser encontrados alhures, pensando unicamente em uma coisa, isto é, em levá-la a cabo em si mesma, na medida do possível, com escrupulosa exatidão. Uma longa experiência já me convenceu de que tudo o que, no decorrer de uma pesquisa, me parecia duvidoso em confronto com doutrinas alheias, assim que eu desprezasse tal consideração e me ocupasse exclusivamente com a minha indagação até o seu complemento, terminava por concordar perfeitamente, às vezes de modo inaudito, com o que eu havia ventilado, sem considerar aquelas doutrinas, com imparcialidade ou tendência especial em relação a elas. Os escritores evitariam muitos erros, e até muitas fadigas a si próprios (desde que os seus esforços tenderam a quimeras) se conseguissem aplicar-se com maior sinceridade aos seus trabalhos.”

A tudo isso acrescentaremos que os nossos conhecimentos metafísicos estão bem longe da exatidão, para que se possa reconhecer o direito de afastar uma verdade que se apoie a rigorosa demonstração, unicamente porque as suas consequências parecem estar em contradição com eles. Antes, toda verdade provada, reconhecida como tal e como tal fixada, é uma conquista no campo do desconhecido no grande problema do saber em geral, constituindo um valioso ponto de apoio para nele assentar as balizas destinadas a levantar outros calhaus; e fica, também, como um ponto fixo donde se pode lançá-lo, de um impulso, quando se apresente a ocasião favorável para considerar o complexo das coisas sob um ponto de vista mais elevado.

Sendo tão íntima a concatenação da verdade, em cada ramo do saber, todo aquele que tenha tomado posse plena e total de qualquer deles pode com fundamento esperar que ela lhe sirva de ponto de partida para conduzir-se mais além, na conquista de todas.

Do mesmo modo que, para solução de um difícil problema algébrico, uma só grandeza, dada positivamente, é de suma importância, pois que é, principalmente, aquela que torna possível a resolução do quesito, não diversamente, no mais difícil dos problemas humanos, isto é, a metafísica, o conhecimento seguro, demonstrado *a priori* e *a posteriori*, da necessidade rigorosa pela qual os atos humanos resultam do caráter e dos motivos — precisamente como um produto dos seus fatores — é um *datum* de

estimação igualmente inestimável; é uma verdade cuja luz por si só basta para descobrir inteiramente a solução do problema. Assim acontece que, toda uma teoria, a qual não se pode fundamentar sobre demonstração sólida e científica, deve desmoronar diante de uma verdade tão bem-fundamentada, todas as vezes que se dê o caso de encontrar-se em oposição a ela, não podendo, certamente, acontecer o contrário. Nunca, sob pretexto algum, a verdade deve deixar arrastar-se a transações ou concessões semelhantes, para concordar com princípios afirmados vagamente e provavelmente em tudo errôneos.

Seja-me consentida agora outra observação de índole geral. Um olhar retrospectivo sobre o resultado a que chegamos nos faculta a ocasião de salientar que, para a solução do problema do livre-arbítrio e das relações entre o ideal e o real, a razão sã, mas — filosoficamente — inculta, não somente é incompetente, mas, antes, possui uma natural e decisiva tendência ao erro de maneira que, para premunir-se é indispensável uma cultura filosófica bastante profunda. Com efeito, resulta perfeitamente natural ao sentido comum de conceder a máxima parcela ao objeto no complexo dos conhecimentos, tanto que foram necessários um Locke e um Kant para fazer, em vez disso, compreender quão grande parte se deva atribuir ao sujeito. No concernente à vontade, o sentido comum obedece a uma inclinação contrária: concede bem pouco ao objeto e demasiado ao sujeito, fazendo depender exclusivamente deste a volição, sem ter em devida conta o fator objetivo, isto é, o motivo que, no rigor do termo, *determina a essência individual das ações*, enquanto é somente o seu caráter moral fundamental que deriva do sujeito. Uma interpretação tão inexata da verdade, natural à inteligência no campo das pesquisas especulativas, não nos deve surpreender: porque a inteligência é originariamente destinada a fruir escopos práticos e não a entranhar-se em pesquisas especulativas.

Se agora, depois da exposição precedente, o leitor se persuadiu de que a hipótese do livre-arbítrio deve ser absolutamente afastada, e que todas as ações humanas são submetidas à mais inflexível lei de necessidade, teria chegado pelo mesmo caminho a poder conceber a *verdadeira liberdade moral*, que pertence uma ordem de ideias superior.

Com efeito, existe outra verdade de fato atestada pela consciência, da qual até aqui deliberadamente não me ocupei, a fim

de não interromper o curso do que tratamos. Esta verdade consiste no sentimento perfeitamente claro e seguro da nossa responsabilidade moral, da imputação a nós mesmos dos nossos próprios atos; tal sentimento repousa nesta indefectível convicção de que nós mesmos somos os autores das nossas ações. Por esta íntima convicção, a ninguém vem à lembrança, nem mesmo a quem esteja perfeitamente persuadido da necessidade da concatenação de nossas ações, alegar esta necessidade em abono de qualquer transvio, deitando a culpa sobre os motivos que o induziram a agir, se bem seja acertado que, uma vez aqueles presentes em campo, a sua ação deveria produzir-se de modo inevitável.

Pois ele reconhece perfeitamente que esta necessidade está submetida a uma condição subjetiva, e que, objetivamente, isto é, nas circunstâncias presentes, e sob a influência dos mesmos motivos que o determinaram, teria sido possível realizar uma ação diversa, e também completamente contrária *quando, todavia, fosse ele outro*: somente neste caso seria constrangido pela necessidade. *Para ele mesmo*, enquanto é *tal* e não *diverso*, porque tem um dado caráter e não outro, uma ação diferente não fora possível; *mas por si mesma, e por consequência objetivamente*, teria sido realizável. A sua responsabilidade, que lhe é afirmada pela consciência, não se refere ao próprio ato senão mediatamente e na aparência: em conclusão, ela recai sobre o seu caráter, e é precisamente do caráter que ele se sente responsável. Também os outros homens somente disso o acusam, desde que os princípios acerca da sua conduta repercutem imediatamente dos atos para a natureza moral do seu autor. Não se diz, talvez, perguntamos, em presença de uma ação digna de censura: “Eis um homem mau, um celerado!” ou então: “É um patife!”, ou ainda: “Que alma mesquinha, hipócrita e vil!”? — É sob esta forma que se enunciam as nossas apreciações, sendo precisamente sobre o caráter que se recalcam as nossas indignações. A ação, com o motivo que a provocou, não é considerada senão como um testemunho do caráter de seu autor; ela é, também, o mais seguro sintoma da sua moralidade, mostrando para sempre, de modo incontestável, qual a natureza do seu caráter.

Foi grande a penetração de Aristóteles quando afirmou: “Nós louvamos aqueles que já fizeram as suas provas. Os atos, com efeito, são o signo das disposições internas, de modo tal que louvaríamos também aquele que ainda não agiu se tivéssemos confiança e certeza

de que ele estivesse disposto a *fazê-lo*” (*Retórica*, 1, 9). Não é sobre uma ação passageira que se excitam o ódio, a aversão e o desprezo, mas sim sobre as qualidades duráveis do seu autor, isto é, sobre o caráter de que emanam. Assim, em todas as línguas, os epítetos que exprimem a perversão moral, os termos injuriosos que a recriminam, são bem mais vezes atributos aplicáveis ao homem do que às próprias ações de que se tornou culpado. Aplicam-se eles, também, ao seu caráter (desde que a ele vai realmente endossada a culpa) quando as suas manifestações exteriores, digamos as suas ações, revelaram a sua natureza particular, permitindo apreciá-la.

Onde há culpa deve também existir responsabilidade: e desde que o sentimento desta responsabilidade é o único dado passível de intuir a existência da liberdade moral, a própria liberdade deve residir onde reside a responsabilidade, isto é: *no caráter do homem*. Esta conclusão é ainda mais necessária quando estamos persuadidos de que a liberdade não poderia encontrar-se nas ações individuais, as quais, uma vez dado o caráter, se ligam uma à outra com rigoroso determinismo. Ora, como ficou demonstrado no capítulo terceiro, o caráter é inato e invariável.

Consideremos agora a liberdade neste último significado, o único para o qual existem dados positivos, a fim de que, depois de recusar admitir a liberdade como um fato de consciência, e ter-lhe determinado a sede verdadeira, esforcemos tudo, na medida do possível, para dar dela, sob o ponto de vista filosófico, uma ideia precisa.

Já havíamos visto como toda ação humana é produto de dois fatores: o caráter individual e o motivo. Isso, todavia, não significa que ela seja um meio-termo, localizado entre o motivo e o caráter; antes, ela satisfaz plenamente tanto um como outro, fundamentando-se, em toda a sua possibilidade, sobre ambos ao mesmo tempo; porque, convenhamos, é necessário que a causa ativa possa agir sobre tal caráter, e que esse caráter seja determinado por aquela causa enunciada.

O caráter é a essência empiricamente reconhecida, constante e imutável de uma vontade individual.

Ora, sendo este caráter para cada ação um fator tão necessário quanto o motivo, compreende-se nisso mesmo a sensação aqui atestada de que todos os nossos atos provêm de nós mesmos, e a afirmativa “eu quero”, que acompanha todas as nossas ações, em

virtude das quais cada um as reconhece como próprias, devendo aceitá-las na sua responsabilidade moral. Também aqui nos encontramos diante daquele “eu quero, e não quero senão aquilo que quero”, que encontramos mais acima, no exame do testemunho da consciência, e que induz a erro o senso comum a ponto de fazê-lo sustentar obstinadamente a existência de uma liberdade absoluta de *fazer ou não fazer*, de um *liberum arbitrium indifferentiae*. Este sentido não é mais do que a consciência do segundo fator do ato, o qual, por si mesmo, seria insuficiente para produzi-lo e que, ao invés, quando intervenha o motivo, é também por sua vez incapaz de pôr obstáculo à sua produção.

Mas não é senão depois de ser por essa forma induzido até as manifestações ativas, que ele dá a conhecer a sua verdadeira natureza à inteligência, a qual, dirigida mais para o mundo exterior do que para o interior, não consegue conhecer a essência da vontade que se acha associada a si mesma em uma única pessoa, a não ser por meio da observação empírica de suas manifestações. Para sermos precisos, é este conhecimento sempre mais imediato e íntimo em relação a nós quando constitui a consciência moral, que, por esta razão, não faz ouvir *a própria voz diretamente* mas sim depois da ação. Antes da ação, ela intervém, no máximo, *de modo indireto*, obrigando-se, no momento da deliberação, a levar em conta a sua próxima intervenção, que podemos pressupor por meio da reflexão e da experiência, recordando casos análogos nos quais já teve ocasião de manifestar-se.

Agora é oportuno recordar ao leitor a explicação dada por Kant acerca da relação entre o caráter inteligível e o caráter empírico, em virtude da qual se conciliam a liberdade e a necessidade. Esta teoria é uma das coisas mais belas e profundas que a humanidade produziu. Pode-se por meio dela conceber, na medida das forças humanas, como a necessidade rigorosa dos nossos atos seja pelo menos compatível com a liberdade moral, da qual o sentido da nossa responsabilidade é uma testemunha inconcussa; através dessa, ainda, somos nós os verdadeiros autores das nossas ações, que por isso nos poderão ser imputadas.

A distinção entre o caráter empírico e o *caráter* inteligível, como é exposta por Kant, ressalta do mesmo critério fundamental em que repousa toda a sua filosofia, cujo caráter específico consiste precisamente na distinção entre o fenômeno e a coisa propriamente

dita. E, assim como para Kant *a realidade empírica* do mundo sensível subsiste correlativamente com *sua idealidade transcendental*, também ocorre que a rigorosa *necessidade (empírica)* dos nossos atos se harmonize com a nossa *liberdade transcendental*

Da mesma forma, o caráter empírico, como objeto da experiência é, a par dele próprio (o homem), um simples fenômeno, e como tal submetido às manifestações formais de todo e qualquer fenômeno — o tempo, o espaço e a causalidade — e é regulado pelas mesmas leis. Pelo contrário, a condição e a base do caráter fenomênico, reveladas independentemente pela experiência, como coisas em si, dessas formas, e subtraídas por consequência a toda mutação temporal, resultando constantes e imutáveis, tomam o nome de caráter inteligível, o que seria dizer a vontade do homem como coisa em si. Considerada sob esse aspecto, goza ela sem dúvida de privilégio de liberdade absoluta; isto é, resulta independente da lei de causalidade, ao mesmo tempo que esta é simplesmente uma forma dos fenômenos; mas esta liberdade é transcendental, ou, digamos, é invisível no campo da experiência. Não existe senão enquanto fazemos abstração da aparência fenomênica e de todas as suas formas, a fim de nos elevarmos até àquela realidade misteriosa que, colocada fora do tempo, pode ser tida em conta de essência interior do homem em si mesmo. Em virtude dessa liberdade, todas as ações do homem são verdadeiramente obra propriamente sua, não obstante a necessidade com a qual derivam do caráter empírico, quando ela se submete à ação dos motivos; convenhamos que esse caráter empírico não é senão a aparência fenomênica do caráter inteligível, submetido pela nossa inteligência às formas do espaço, do tempo e da causalidade, isto é, à modalidade e ao aspecto com que se apresenta à mentalidade a essência própria do nosso eu em si. Resulta indubitavelmente que a vontade é livre, mas somente em *si mesma* e fora do mundo dos fenômenos. Neste campo, pelo contrário, ela se apresenta com um caráter geral bem-determinado, ao qual devem ser adaptadas todas as ações singulares; em seguida, pois, quando são determinadas com maior precisão pela intervenção dos motivos, devem elas necessariamente produzir-se do modo já exposto, com exceção de qualquer outro.

Estas considerações conduzem, como é fácil ver, a pesquisar a obra da liberdade humana, não mais, *como* faz o senso comum do

vulgo, nas nossas ações singulares, mas na natureza inteira (*existentia et essentia*) do homem, que deve ser considerada como um ato livre, manifestando-se somente — por uma inteligência submetida às formas do tempo, do espaço e da causalidade — sob a aparência de uma multiplicidade e de uma variedade de ações, as quais, precisamente pela unidade primitiva da coisa em si mesma, manifestada por elas, devem revestir-se todas do mesmo caráter, e mostrar-se como rigorosamente necessitadas pelos diferentes motivos que, vez por vez, o provam, determinando-o singularmente. É por isso que no mundo da experiência a máxima: *Operari sequitur essi* (as ações são conformes à essência) é uma verdade que não comporta exceções. Toda coisa age de acordo com a própria natureza; e sua natureza se manifesta precisamente por meio das suas extrinsecações ativas, debaixo do impulso dos motivos. Do mesmo modo, todo homem age de conformidade com o que é, e a ação consoante à sua natureza é determinada, caso por caso, pela influência necessitante dos motivos. Por consequência, a liberdade que não pode existir no *Operari* (a ação), deve necessariamente residir no *Esse* (o ser). É erro fundamental, um *hystéron próteron* comum a todas as épocas, o atribuir a necessidade ao Ser e a liberdade à Ação. Vice-versa, é verdadeiro o oposto; somente no Ser reside a liberdade, mas o *Operari* resulta necessariamente do *Esse* e dos motivos, e é *por meio do que fazemos que reconhecemos a nós mesmos e aquilo que somos*. Sobre esta verdade, e não sobre uma pretensa *liberdade de indiferença*, repousam a consciência da responsabilidade e a tendência moral da vida. Tudo depende do que o homem é: toda ação sua reponta naturalmente, como o corolário de um teorema. O sentimento íntimo do nosso poder pessoal e da nossa causalidade, que acompanha de modo evidentíssimo todo nosso ato singular, não obstante a sua independência em relação aos motivos, e em virtude do qual as ações que realizamos são denominadas *nossas*, não nos engana, pois; mas a consequência verdadeira desta convenção ultrapassa o campo do ato e ascende muito acima, desde que investe a nossa natureza e até a nossa íntima essência, das quais dependem necessariamente todos os nossos atos situados sob a influência dos motivos. Neste sentido, pode-se comparar o sentimento da nossa autonomia e da nossa causalidade individual, como também o da responsabilidade que acompanha as nossas ações, a uma flecha indicadora apontando um objeto colocado a

distância, e que o vulgo acreditasse, ao adverso, dirigida a outro, dela mais próximo, colocado na mesma direção.

Concluindo: Todo homem apenas faz o que deseja e, portanto, age sempre de modo necessário. E a razão está no fato de que ele é já *aquilo que quer*: porque tudo o que ele faz decorre naturalmente do que é. Se considerarmos as suas ações de *modo objetivo*, isto é, exteriormente, deveremos reconhecer que, a par de todo outro ser da natureza, são elas submetidas à mais rigorosa lei de causalidade; *de modo subjetivo*, ao invés, cada um tem consciência de não fazer senão *o que quer*. Isso prova somente o seguinte: que essas ações são a expressão pura da sua essência individual. Não diversamente sentiria toda criatura, mesmo a mais íntima na escala orgânica, se fosse passível de sensibilidade.

A solução que eu ofereço acerca do problema não suprime, contudo, a liberdade: apenas a desloca, colocando-a altamente, isto é, fora do domínio das ações individuais, onde se pode demonstrar que ela não existe, em campo mais elevado, porém mais dificilmente acessível à nossa inteligência — o que revela o seu caráter transcendente. Tal é também o sentido que eu quisera atribuir a esta expressão de Malebranche: “A liberdade é um mistério”, sob a égide da qual, na presente dissertação, eu me esforcei por resolver o quesito formulado pela Academia Real.

Conheça outros títulos da Coleção Saraiva de Bolso

1. Dom Casmurro, Machado de Assis
2. O príncipe, Nicolau Maquiavel
3. A arte da guerra, Sun Tzu
4. A República, Platão
5. Assassinato no Expresso do Oriente, Agatha Christie
6. Memórias de um sargento de milícias, Manuel Antônio de Almeida
7. Memórias póstumas de Brás Cubas, Machado de Assis
8. Discurso do método, René Descartes
9. Do contrato social, Jean-Jacques Rousseau
10. Orgulho e preconceito, Jane Austen
11. Cai o pano, Agatha Christie
12. Seus trinta melhores contos, Machado de Assis
13. A náusea, Jean-Paul Sartre
14. Hamlet, William Shakespeare
15. Morte em Veneza, Thomas Mann
16. O cortiço, Aluísio Azevedo
17. Orlando, Virginia Woolf
18. Ilíada, Homero
19. Odisseia, Homero
20. Os sertões, Euclides da Cunha
21. Antologia poética, Fernando Pessoa
22. A política, Aristóteles
23. Poliana, Eleanor H. Porter
24. Romeu e Julieta, William Shakespeare
25. Iracema, José de Alencar
26. Apologia de Sócrates, Platão
27. Como vejo o mundo, Albert Einstein

28. A consciência de Zeno, Italo Svevo
29. A vida como ela é..., Nelson Rodrigues
30. Madame Bovary, Gustave Flaubert
31. O anticristo, Friedrich Nietzsche
32. Razão e sentimento, Jane Austen
33. Senhora, José de Alencar
34. O primeiro homem, Albert Camus
35. Kama Sutra, Vatsyayana
36. Esaú e Jacó, Machado de Assis
37. O profeta, Khalil Gibran
38. Dos delitos e das penas, Cesare Beccaria
39. Elogio da loucura, Erasmo de Roterdã
40. Sobre a liberdade, John Stuart Mill
41. Ecce homo, Friedrich Nietzsche
42. Emma, Jane Austen
43. Histórias extraordinárias, Edgar Allan Poe
44. Macbeth, William Shakespeare
45. O senhor das moscas, William Golding
46. Poemas completos de Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa
47. Triste fim de Policarpo Quaresma, Lima Barreto
48. Papéis avulsos, Machado de Assis
49. Rei Lear, William Shakespeare
50. Drácula, Bram Stoker
51. A metamorfose, Franz Kafka
52. O processo, Franz Kafka
53. A Utopia, Thomas Morus
54. O médico e o monstro, Robert Louis Stevenson
55. Antologia pornográfica: de Gregório de Mattos a Glauco Mattoso, Alexei Bueno
56. A tempestade, William Shakespeare
57. O primo Basílio, Eça de Queirós
58. O mercador de Veneza, William Shakespeare
59. Otelo, o Mouro de Veneza, William Shakespeare
60. Quincas Borba, Machado de Assis
61. Mrs. Dalloway, Virginia Woolf
62. A hora e vez de Augusto Matraga, João Guimarães Rosa
63. O deserto dos tártaros, Dino Buzzati
64. Histórias da meia-noite, Machado de Assis

65. Doutor Fausto, Thomas Mann
66. Os elefantes não esquecem, Agatha Christie
67. O Ateneu, Raul Pompeia
68. O Morro dos Ventos Uivantes, Emily Brontë
69. Frankenstein ou o Prometeu moderno, Mary Shelley
70. Lucíola, José de Alencar
71. A montanha mágica, Thomas Mann
72. Poliana moça, Eleanor H. Porter
73. Várias histórias, Machado de Assis
74. O banquete, Platão
75. A comédia dos erros, William Shakespeare
76. Feliz Ano Novo, Rubem Fonseca
77. O universo numa casca de noz, Stephen Hawking
78. Auto da Compadecida, Ariano Suassuna
79. A megera domada, William Shakespeare
80. A alma encantadora das ruas, João do Rio
81. Hitler – vol. 1, Joachim Fest
82. Hitler – vol. 2, Joachim Fest
83. Memórias, sonhos, reflexões, Carl Gustav Jung
84. Introdução à história da filosofia, Georg Wilhelm Friedrich Hegel
85. Eu e outras poesias, Augusto dos Anjos
86. As flores do mal, Charles Baudelaire
87. Memórias da Segunda Guerra Mundial – vol. 1, Winston S. Churchill
88. Memórias da Segunda Guerra Mundial – vol. 2, Winston S. Churchill
89. A idade da razão, Jean-Paul Sartre
90. O rinoceronte, Eugène Ionesco
91. Assim falava Zaratustra, Friedrich Nietzsche
92. Um corpo na biblioteca, Agatha Christie
93. A mão e a luva, Machado de Assis
94. Vastas emoções e pensamentos imperfeitos, Rubem Fonseca
95. Sagarana, João Guimarães Rosa
96. Os Cantos – vol. 1, Ezra Pound
97. Os Cantos – vol. 2, Ezra Pound
98. História da morte no Ocidente, Philippe Ariès
99. O amante da China do Norte, Marguerite Duras
100. Noite na taverna e Macário, Álvares de Azevedo

101. Sonho de uma noite de verão, William Shakespeare
102. Contos novos, Mário de Andrade
103. Com a morte na alma, Jean-Paul Sartre
104. A câmara clara, Roland Barthes
105. Antologia poética, Gregório de Matos
106. Til, José de Alencar
107. Poemas de Álvaro de Campos, heterônimo de Fernando

Pessoa

108. Diário de um ladrão, Jean Genet
109. Espumas flutuantes, Castro Alves
110. Agosto, Rubem Fonseca
111. A conquista da felicidade, Bertrand Russell
112. Do mundo como vontade e representação, Arthur

Schopenhauer

113. Recordações do escrivão Isaías Caminha, Lima Barreto
114. A cidade e as serras, Eça de Queirós
115. Macunaíma, o herói sem nenhum caráter, Mário de Andrade
116. A Moreninha, Joaquim Manuel de Macedo
117. O muro, Jean-Paul Sartre
118. A cerimônia do adeus, Simone de Beauvoir
119. Onde estará Dulce Veiga?, Caio Fernando Abreu
120. Viagens na minha terra, Almeida Garrett
121. Temor e tremor, Søren Kierkegaard
122. Do espírito das leis – vol. 1, Montesquieu
123. Do espírito das leis – vol. 2, Montesquieu
124. Confissões, Santo Agostinho
125. O guarani, José de Alencar
126. Escritos da maturidade, Albert Einstein
127. O Cobrador, Rubem Fonseca
128. O livre-arbítrio, Arthur Schopenhauer

1) Tradutor e crítico literário. ↵

2) *Unbedingt*, incondicionada. ㄱ

-
- 3) Já está mencionada em Cícero, sob o nome de *tactus inferior* (Acad. Quaest. IV, 7). Mais explicitamente, ainda, encontramos-la em santo Agostinho (de Lib. Arb., II, IV. 190). Locke descreve-a em seus escritos com todo o desenvolvimento que se possa desejar. ㄿ

4) *Crítica da razão prática*, Ediouro, Coleção Universidade. ↵